

A. Gr. b.

858^m

A. gr. b.

858 m

Eberlein

(Aristoteles)

Bayerische Staatsbibliothek



<36653576310019

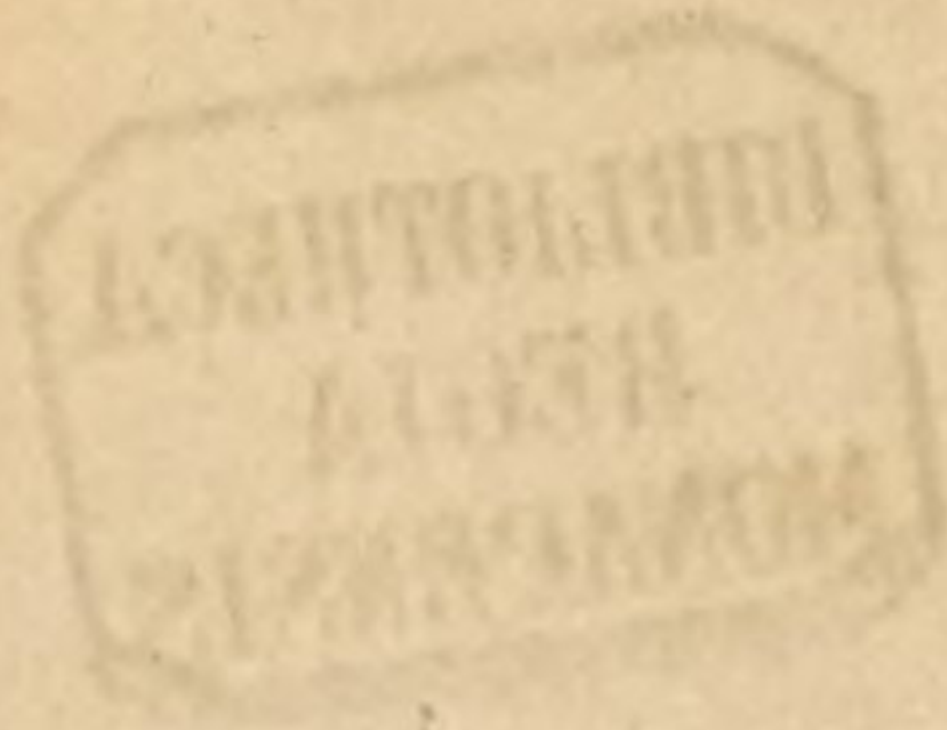


C
DIE DIANOËTISCHEN TUGENDEN
DER
NIKOMACHISCHEN ETHIK
NACH
IHREM SINN UND IHRER BEDEUTUNG.

INAUGURAL-DISSERTATION
DER
HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT
DER
UNIVERSITÄT LEIPZIG
ZUR
ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VORGELEGT VON
LIENHARD EBERLEIN.

LEIPZIG.
DRUCK VON GRIMME & TRÖMEL.



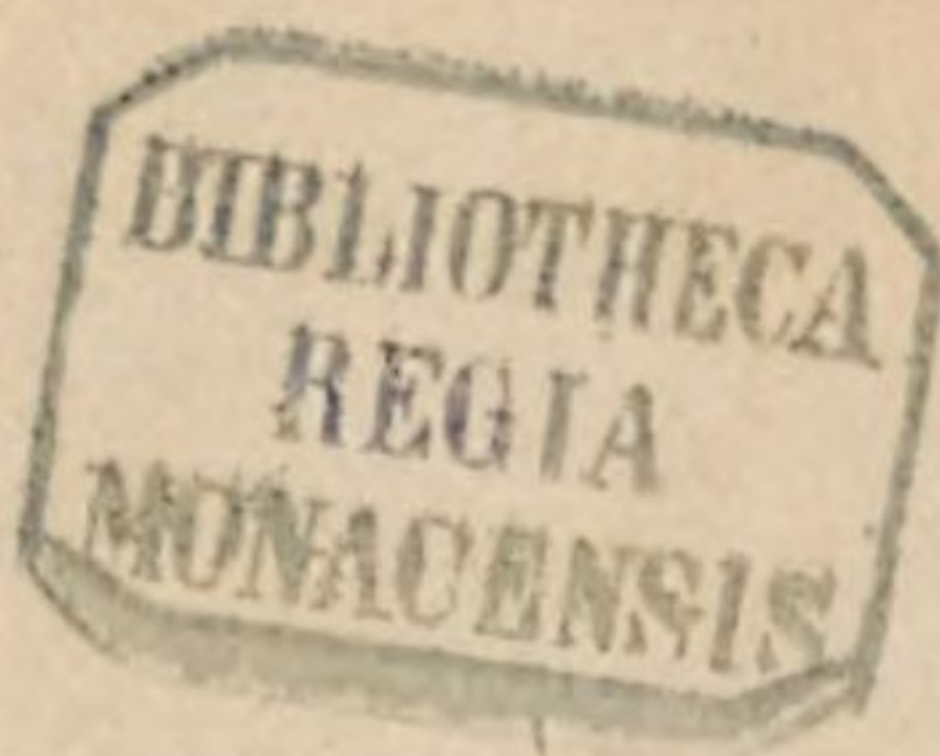
DIE DIANOËTISCHEN TUGENDEN

DER

NIKOMACHISCHEN ETHIK

NACH

IHREM SINN UND IHRER BEDEUTUNG.



Von einem der berufensten Vertreter exacter Wissenschaft in der Neuzeit ist einmal geäußert worden, das Phänomen der Willensfreiheit gehöre zu den sieben Welträthseln, vor welchen die Naturforschung Halt machen müsse. Das ist gewiss ein wahres Wort und der allgemeinsten Anerkennung werth. Denn es sichert dem Willen seine Eigenart und damit der Welt des sittlichen Handelns ihr besonderes Gesetz. Allein die Grenze der Forschung ist nicht nothwendig auch diejenige des Forschers. Es giebt bevorzugte Naturen, welche, mit universellem Blick begabt, beide Welten umfassen, die des Geistes, wie diejenige der Natur, das Gebiet, in welchem die Freiheit, wie jenes, in welchem das Gesetz der Nothwendigkeit waltet.

So ist es grade ein Arzt und Naturforscher gewesen, welchem wir die erste wissenschaftliche Darstellung des sittlichen Lebens verdanken. Wir besitzen dies Werk noch heute in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Freilich den Naturforscher verräth diese Ethik allenthalben. Denn ihre Methode ist die der Induction¹⁾, wie sie die exacte Wissenschaft in Anwendung zu bringen pflegt. Allein wie wenig ihr wissenschaftlicher Werth darunter gelitten zu haben scheint, das beweist ein Blick auf ihre Geschichte. Die Scholastik hat auf sie ihre theologische Ethik gebaut, und in den Studienplan der evangelischen Schulen ist sie aufgenommen worden. Hatte Luther auch den „Erzheiden“ Aristoteles von Kanzel und Katheder verwiesen, weil er in ihm eine Hauptquelle des Pelagianismus zu sehen glaubte, so hat ihn doch Melanchthon wieder, wenigstens in die Schulen, eingeführt; denn „monumentis Aristotelis carere non possumus“ bezeugte er²⁾.

¹⁾ cf. Eucken: Methode und Grundlagen der Arist. Ethik. Berlin. 1870. Prog.

²⁾ cf. Luthardt: Reformationsprogramm. 1869. „Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums“.

So ist es bis auf Chr. Wolff geblieben, und ob auch dann Jahre kamen, in welchen Aristoteles und seine Philosophie in den Hintergrund des wissenschaftlichen Zeitbewusstseins zurückgedrängt schien — sie gingen vorüber. Als mit Hegel die Logik plötzlich den Principat unter den philosophischen Wissenschaften an sich zu reißen trachtete und in der dialectischen Selbstentwicklung des Begriffs die allein richtige Formel für die Lösung des Welträthsels verhieß, da fand auch der Vater der Logik, der Weise von Stagira, und mit ihm seine philosophische Ethik die gebührende Beachtung.

Abgesehen von den umfassenden Darstellungen aristotelischer Philosophie durch Zeller, Brandis, Biese, welche auch sie berührten, sind einzelne Punkte derselben in einer immer noch wachsenden Reihe von Programmen und Specialuntersuchungen behandelt worden.

So haben auch die „dianoëtischen Tugenden“ eine bald mehr, bald weniger eingehende und lichtvolle Darstellung gefunden. Aber auf ihre ethische Bedeutung hin dürften sie noch wenig oder gar nicht geprüft worden sein. Es hat daher eine dahin gehende Untersuchung vielleicht noch immer einiges Interesse.

Der Gang derselben wird dabei dieser sein, dass wir

1. den Begriff der dianoëtischen Tugenden im Allgemeinen entwickeln,
2. die dianoëtischen Tugenden selbst einzeln betrachten,
3. ihre Stellung im Moralsystem des Aristoteles und ihre Bedeutung für die Ethik überhaupt in Erwägung ziehen.

I.

Begriff der dianoëtischen Tugenden.

Die Frage nach dem Begriff der dianoëtischen Tugenden gliedert sich von selbst in die beiden anderen

- a) nach dem Begriff der Tugend überhaupt,
- b) nach demjenigen der dianoëtischen Tugend im Besonderen.

Zur Beantwortung derselben wird es nöthig sein, daran zu erinnern, dass der griechische Sprachgebrauch mit dem Worte „ἀρετή“ einen weiteren Sinn verbindet, als der Deutsche mit dem

Wort „Tugend“. Das letztere ist gewöhnlich auf das sittliche Gebiet beschränkt, das erstere nicht; ἀρετή ist „Tauglichkeit“ im weitesten Sinne. So kann Aristoteles von einer „ἀρετή“ des Leibes (Eth. I, 13. 1102. a. 16), des Auges, der Pferde (Eth. II, 5. 1106. a. 19), Plato von derjenigen der Hunde sprechen, Thucydides gelegentlich von der ἀρετή der Erde reden.

Aber bei Aristoteles gewinnt dieser weitere Sprachgebrauch bald eine engere Umgrenzung und einen eigenthümlichen Inhalt durch seine Verbindung mit der Lehre vom immanenten Zweck.

Ist es nämlich das metaphysische Grundproblem, wie das Verhältniss von Denken und Sein, von Gedanke und blinder Kraft zu bestimmen ist, so sucht Aristoteles die Lösung desselben in einer organischen oder teleologischen Weltanschauung. Der bewusste Gedanke ist ihm das Ursprüngliche; er beherrscht und gestaltet das formlose Sein, aber nicht als objectiv von ihm geschiedene, transscendente Idee, sondern als ihm innewohnender Zweck. Das ist der Grundgedanke des aristotelischen Systems, der alle seine Theile einheitlich durchdringt und verbindet. Er ist die Fortbildung der platonischen Ideenlehre, doch eine durchaus selbstständige, eine solche, durch welche jene erst aus dem Gebiet dichtender Phantasie in dasjenige philosophischen Denkens versetzt worden ist.¹⁾ Hiernach ist, wie Trendelenburg treffend sagt (Naturrecht, S. 39), „Alles nach dem ursprünglichen, in der Welt sich gliedernden Plan Werkzeug einer Aufgabe, Organ einer Verrichtung“. Die Erfüllung dieser Aufgabe nun, die demgemäss jedem Gliede des Weltganzen gesteckt ist, bildet für Aristoteles die „Tugend“ desselben, die Erfüllung der specifisch menschlichen Aufgabe — also die menschliche Tugend.

In diesem Sinne heisst es in der Politik (1252. b. 32): ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι, τῆς γενέσεως τελεσθεΐσης, ταύτην φαμέν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου. In der Ethik lesen wir II, 5. 1106. a. 15): Πητέον οὖν, ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ἡ ἀρετή,

¹⁾ Ueberweg: Logik, S. 116. Mit Recht vergleicht Aristoteles die platonischen Ideen mit den anthropoeidischen Gottheiten der Mythologie. Jenes Nichtloslassenwollen der Poesie von der Philosophie, worin Schleyermacher den Charakter des hellenischen Philosophirens findet, ist der Charakter des platonischen Denkens. Aristoteles verdient Anerkennung, nicht Tadel, weil er diese Form abgestreift hat und eben hierdurch die wissenschaftliche Logik und Metaphysik begründet.

αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ, καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν· οἷον ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τὸν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. ib. v. 21: εἰ δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις, ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται, καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ αὐτοῦ ἔργον ἀποδώσει. Ebenso Phys. VII, 3. 246. a. 13: ἡ μὲν ἀρετὴ τελείωσίς τις, ὅταν γὰρ λάβῃ τὴν ἑαυτοῦ ἀρετὴν, τότε λέγεται τέλειον ἕκαστον.

Auch Sokrates hatte den Begriff des Guten und des Zweckentsprechenden identificirt. Während es ihm zunächst darauf ankam, den Sophisten gegenüber die allgemeine Gesetzmässigkeit des vernünftigen Denkens nachzuweisen, wie dieselbe in der Bildung der allgemeinen Begriffe zu Tage tritt, sind es doch eben die sittlichen Begriffe, von denen er ausgeht, und die er dabei im Auge hat. Die logische Wahrheit hat ihm nur Bedeutung als zugleich sittliche Wahrheit. Die allgemeinen Begriffe, die er behandelt, sind solche, welche zugleich Zwecke des Handelns sind. Aber die Zwecke sind ihm rein äusserliche, ohne Beziehung auf das Wesen der menschlichen Natur, entnommen allein den jedesmaligen concreten Verhältnissen. Sein Begriff des Zweckentsprechenden fällt vielfach mit dem des bloss Nützlichen zusammen. So bemerkt Luthardt (Die antike Ethik S. 41) mit Recht von ihm, dass in seiner Auffassung des Guten das Nützliche und das Sittliche noch nicht geschieden seien. Wenn wir in den Memorabilien (IV, 6. 8) lesen: „τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστιν, ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ᾖ· τὸ χρήσιμον ἄρα καλόν ἐστι πρὸς ὃ ἂν ᾖ χρήσιμον“, so ist dies für den Sokratischen Standpunkt durchaus charakteristisch.

Von diesem „schielenden Liebäugeln mit dem Nutzen“, wie es Brandis treffend nennt, hatte Plato den sittlichen Zweckbegriff gereinigt, indem er „das Gute an sich“ zur Idee, zur objectiven Wahrheit machte, zur höchsten Realität, welchem Alles, was auf Erden gut ist, sein Gutsein verdankt. Aber die Verbindung zwischen dieser objectiven Idee und dem subjectiven Guten, zwischen dem allgemeinen Zwecke und den einzelnen sittlichen Zwecken fehlte noch. Plato hatte sie als ein „μετέχειν“ bezeichnet, als ein Theilhaben. Allein, wie dieser Ausdruck zuerst in einem Mythos (dem vom Prometheus und Epimetheus) auftritt, so ist seine Bedeutung immer mythisch geblieben. Plato hat ihn nie wissenschaftlich erörtert, ein Mangel, den Aristoteles mit Recht in seiner Kritik der gesamten Ideenlehre zum Vorwurf macht.

Es bezeichnet daher einen bedeutenden Fortschritt, dass Aristoteles den sittlichen Zweck von seiner Isolirung und Transscendenz ebenso frei macht, wie Plato ihn von seiner falschen Verbindung mit dem Nützlichen erlöst hatte. Er gilt ihm als der menschlichen Natur immanent, als das Ziel ihrer Entwicklung und das Gesetz ihres Wesens, als der Gedanke, welcher dem Menschenwesen zu Grunde liegt und in seiner Entwicklung sich verwirklicht. „Man muss sich, sagt Trendelenburg (Histor. Beiträge III, 242 ff.), den inneren Zweck nach seinem Ursprung und nach seiner Wirkung deutlich machen, um einzusehen, dass wir ihn auf dem Gebiet des Ethischen als das Gesetz des Lebens erkennen müssen, das da befiehlt, auf dass wir gehorchen. Denn der innere Zweck ist der Gedanke des Daseins, derjenige, um dessenwillen etwas da ist oder so ist, wie es ist. Wie daher die Dinge nur durch ihn sind, so sind sie auch nur zu ihm... Es ruht in ihm das Maass für allen Werth des Lebens“.

Es ist nur die Consequenz dieser Anschauung, wenn Aristoteles in der Tugend die Verwirklichung des menschlichen Zweckes sieht oder die Lösung der eigenthümlich menschlichen Aufgabe. Aber um diesen zunächst formalen Begriff mit dem richtigen Inhalt zu erfüllen, wird Alles darauf ankommen, die menschliche Natur selbst in ihrer Tiefe zu erfassen und das menschliche Wesen nach all seinen Beziehungen zu ergründen.

Dies führt uns auf die psychologischen Voraussetzungen der Ethik. Sie erscheinen dem Aristoteles wichtig genug, um auch von dem Staatsmann gewisse psychologische Kenntnisse zu fordern (Eth. I, 13. 1102. a. 18). δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πῶς τὰ περὶ τὴν ψυχὴν.

Besteht der Mensch aus Seele und Leib, so ist es für Aristoteles selbstverständlich, dass die Tugend nur der ersteren angehören kann (Eth. I, 13. 1102. b. 3). Aber auch die Seele ist nicht einfach. Sie umschliesst einen vernünftigen und einen vernunftlosen Theil (τὸ μὲν ἄλογον — τὸ δὲ λόγον ἔχον), jeder zweifach gegliedert: Zum vernunftlosen Theil gehört das vegetative Princip (τὸ φυτικόν), der Grund des Wachstums und der Ernährung, sowie das animalische (τὸ ἐπιθυμητικόν καὶ ὅλως ὁρεκτικόν), der Sitz der Begierden und Empfindungen (Eth. I, 13. 1102. b. 30). Der vernünftige Seelentheil umfasst das wissenschaftliche Princip (τὸ ἐπιστημονικόν) und das überlegende oder berathschlagende (τὸ

λογιστικόν, Eth. VI, 1. 1139. a. 5ff.). Beide Seelentheile stehen nicht schroff dualistisch neben einander, sondern sie haben eine Beziehung auf einander. Jenes vegetative Princip freilich scheint mit der Vernunft nichts zu thun zu haben (οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγῳ, Eth. I, 13. 1102. b. 29), denn die Functionen der Athmung, Ernährung u. s. w. gehen ohne unser Bewusstsein, auch im Schlafe von Statten (Eth. I, 13. 1102. b. 8). Aber die Begierden und Affecte können auf die Vernunft hören, wie ein Kind auf den Vater (ὅπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι, Eth. I, 13. 1103. a. 3), oder auch ihr den Gehorsam versagen, wie die gelähmten Glieder eines Kranken (φαίνεται ἐν αὐτοῖς ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεταῖ καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ, Eth. I, 13. 1102. b. 16).

Ueberall nun in der Natur liegt in demjenigen, was einem Dinge eigenthümlich ist, in dem „artbildenden“ Unterschiede auch sein Zweck. (Τὸ ἰδίον ἐστὶ τὸ ἐκάστου τῆς γένεσεως τέλος, de gener. 736. b. 4.) Das menschlich Eigenthümliche aber ist die Vernunft; denn alles Andere theilt der Mensch mit Thieren und Pflanzen. Folglich kann der menschliche Zweck nur in der Vernunft liegen: er muss ein Leben nach der Vernunft sein (ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος, Eth. X, 7. 1178. a. 6). ἢ καὶ ἄπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς . . . φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα δεῖη τις ἂν ἔργον τι; τί οἶν ἂν δὴ τοῦτ' εἴη ποτέ; . . . λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγου ἔχοντος. (Eth. I, 6. 1097. b. 30.) Die Tugend hinwiederum, als die Verwirklichung dieses Zwecks, kann in nichts Anderem bestehen, als in einem Handeln nach der Vernunft (πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, Eth. II, 2. 1103. b. 32; ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, Eth. I, 7. 1098. a. 12.¹⁾ Ihrer psychologischen Form nach aber gehört sie nicht zu den Affecten, den πάθη, wie Zorn und Liebe, Furcht und Hass; denn sie unterliegt dem Lob und Tadel, was bei jenen pathologischen Erscheinungen nicht der Fall ist (Eth. II, 5. 1105. a. 32). Sie ist vielmehr eine Fertigkeit, eine ἐξίς; denn die Fertigkeiten sind es, auf Grund deren wir uns zu den Affecten gut oder schlecht verhalten (ἐξίς, καὶ ὥς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, Eth. II, 5. 1105. b. 25). Was Aristoteles damit sagen will, ersehen wir

¹⁾ Eucken: Die Methode und die Grundlagen der Arist. Ethik. 1871. S. 21 ff.

deutlicher aus der Stelle cat. 6, 4 (ed. Buhl): διαφέρει δὲ ἕξις διαδέσεως τῷ χρονιώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον· τοιαῦται δὲ αἵ τε ἐπιστῆμαι καὶ αἱ ἀρεταί. . . . Διαδέσεις δὲ λέγονται, ἃ ἐστὶν εὐκίνητα καὶ ταχὺ μεταβάλλοντα, οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης. Das Charakteristische der ἕξις ist also das Feste, Beharrliche, Bleibende, gegenüber dem Unruhigen, Wechselvollen, Veränderlichen¹⁾, wie es z. B. die Affecte zeigen. Hierzu tritt als zweites Moment: die ἕξις ist das Product unserer Handlungen. Denn „ἐκ τῶν ὁμοιῶν ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται“ (Eth. II, 1. 1103. b. 21) wird wiederholentlich von Aristoteles eingeschärft. Wohl ist von der Natur die Empfänglichkeit vorhanden (πεφύκαμεν δέξασθαι αὐτάς, Eth. II, 1. 1103. a. 25), aber ihre Wirklichkeit ist erst das Resultat wiederholter Handlungen, der Erziehung und der Gewohnheit (Eth. II, 1. 1103. b. 15). Die ἕξις der Gerechtigkeit bildet sich durch gerechtes Handeln, die ἕξις der Tapferkeit durch mannhaftes Kämpfen (Eth. II, 2. 1104. b. 35).

Aber, wie das Ergebniss unserer Thätigkeit, so sind die ἕξεις auch wieder Quelle derselben. Wir müssen also hier ein Verhältniss der Wechselwirkung constatiren. Wie die ἕξεις die betreffenden Handlungen produciren, so gewinnen sie ihrerseits wiederum an Kraft durch dieselben, dem Magnete gleich, der, Kraft ausübend, an Kräften zunimmt.

Fassen wir das bisher gewonnene Resultat noch einmal zusammen, so ist die Tugend nach Aristoteles

formal eine auf natürlicher Grundlage beruhende, durch Uebung und Gewohnheit zu begründende, dauernde Fertigkeit;

material die Verwirklichung der dem Menschen eigenthümlichen Lebensaufgabe, wie dieselbe durch die specifisch menschliche Natur und ihr Geisteswesen (νοῦς, λόγος, ὁρᾷός λόγος) vorgezeichnet ist.

Besteht nun, wie wir sahen, der Mensch aus zwei Theilen, einem logischen und einem alogischen, so wird selbstverständlich jeder derselben sein eigenes Werk (τὸ οἰκεῖον ἔργον), seinen eigenen Antheil an der Lösung der Lebensaufgabe haben. Dadurch muss

¹⁾ Mit Recht sagt daher Teichmüller (Arist. Forschungen II, 115): Die Fertigkeit (ἕξις entgegengesetzt der δύναμις) ist in Bezug auf den Gebrauch entschiedene Kraft, die durch Uebung eine Beschaffenheit und Richtung erhalten hat und fest bewahrt.

die eine Tugend, welche in der Verwirklichung des Lebenszweckes besteht, sich nothwendiger Weise in zwei Hauptklassen von Tugenden gliedern, deren eine die Tugenden des vernunftlosen Seelentheils umfasst, die andere jene des vernünftigen. Aristoteles nennt die ersteren „ethische“, weil die Gewöhnung (ἔθος) auf sie den meisten Einfluss hat¹⁾, die letzteren „dianoëtische“, weil sie die „διάνοια“ betreffen, daher „Denktugenden“ sind. Diese sind es, die uns im Folgenden beschäftigen sollen.

Um ihr Wesen zu erfassen, gilt es, auf die eigenthümliche Aufgabe der Vernunft zurückzugehen. Worin besteht dieselbe? Aristoteles antwortet: ἀμφοτέρων δὲ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον (Eth. VI, 2. 1139. b. 11) τὸ ἔργον ἀλήθειά ἐστιν (Eth. VI, 2. 6). Zur Wahrheit aber ist ein doppeltes Verhalten des Menschen möglich. Sie kann für ihn Gegenstand der Betrachtung bilden (theoretisch), oder auch, als erkannte, durch ihn verwirklicht werden (praktisch).

Das Vernunftverhalten kann demnach ein theoretisches oder ein praktisches sein, und Aristoteles unterscheidet demgemäss auch eine διάνοια und ἀλήθεια πρακτική von der διάνοια θεωρητική (Eth. VI, 2. 1139. a. 25). Dieser ist die Erkenntniss Selbstzweck; sie will erkennen, um zu wissen. Jener ist die Erkenntniss nur Mittel. Sie will erkennen, um zu handeln. Jene hat ihren Bereich in der Welt der Freiheit; denn wo gehandelt werden soll, da müssen die Dinge sich auch anders verhalten können; diese in der Welt der Nothwendigkeit; denn soll es ein Wissen geben, so muss auch ein unabänderlicher Zusammenhang von Ursache und Wirkung vorhanden sein. Von dem, was bloss möglich, was da sein und auch nicht sein kann, ist kein Wissen möglich.

Beruhet aber alle Erkenntniss auf der Verwandtschaft zwischen erkennendem Subject und erkanntem Object²⁾, so erfordert jener Unterschied der Objecte auch einen entsprechenden Unterschied in der erkennenden Seele.

¹⁾ Eth. II, 1. 1103. a. 14. διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὐσῆς, τῆς μὲν διανοητικῆς, τῆς δὲ ἡθικῆς, ἥ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἥ δὲ ἡθικὴ ἐξ ἔθους, περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.

²⁾ Eth. VI, 1. 1139. a. 9. Wer denkt hierbei nicht an das Göthe'sche Wort, dass das Auge sonnenhaft sein müsse, um der Sonne Licht zu erblicken!

Parallel jener Unterscheidung in eine theoretische und eine praktische Vernunft, die auf der Verschiedenheit des Vernunftverhaltens ruht, läuft daher bei Aristoteles noch eine zweite, welche auf die Verschiedenheit der Objecte gegründet ist.¹⁾

„Es soll für ausgemacht gelten“, sagt Aristoteles (Eth. VI, 1. 1139. a. 6), „dass es zwei Theile der Vernunft giebt; der eine ist derjenige, mit welchem wir von dem Seienden das betrachten, dessen Principien sich nicht anders verhalten können, der andere dagegen jener, durch welchen wir das betrachten, was sich anders verhalten kann“. Den ersteren nennt er den wissenschaftlichen (τὸ ἐπιστημονικόν), den letzteren den reflectirenden oder berathschlagenden (τὸ λογιστικόν) (τὸ γὰρ λογίζεσθαι καὶ βουλευέσθαι ταῦτόν, Eth. VI, 1. 1139. a. 11).

Ob diese Eintheilung psychologisch haltbar ist²⁾, ob das Denken nicht vielmehr von der Verschiedenheit seiner Objecte so wenig berührt wird (sc. rücksichtlich seines Wesens), wie das Sehen durch den Unterschied der Farben, das ist eine Frage, deren Erörterung wir hier füglich bei Seite lassen dürfen. Das Gesagte wird genügen, um die Definition zu verstehen, die Aristoteles von den dianoëtischen Tugenden giebt, wenn er das 2. Cap. des VI. Buches in der nikomachischen Ethik mit den Worten schliesst: „καὶ ὥς οὖν ἔξεις μάλιστα ἀληθεύει ἑκάτερον (sc. τῶν νοητικῶν μορίων), αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ ἀμφοῖν“.³⁾ Sie sind ihm also Fertigkeiten, habituelle Zustände, kraft deren die Vernunft zu einer vollkommenen (μάλιστα) irrthumslosen (οὐκ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι) Erkennt-

¹⁾ Wie er sich diese Verschiedenheit gedacht hat, ist schwer zu sagen, da Aristoteles den Satz des Empedokles ὅτι ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ 1000. b. 6 sq. ausdrücklich verwirft. Auch Ramsauer in seinem trefflichen Commentar zur nikomachischen Ethik bekennt S. 374: *cujus quidem sententiae vis quo pertineat, haud satis ab omni parte constat; at agnoscitur illa per universam doctrinam, sive de sensibus agitur, quibus τὰ αἰσθητὰ percipiuntur, sive de summa mente, cui τὸ νοητὸν ipsa ἡ νόησις est.*

²⁾ Auch Reinkens bezweifelt dies (Ar. Ueber die Kunst 1870). Er sagt S. 4: Ein richtiger Gedanke liegt hier jedenfalls zu Grunde . . . Es besteht zwischen den geistigen Potenzen und der Wahrheit, die sich auf das Wesen der Dinge bezieht, Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit. Aber es ist doch noch etwas anderes, nun verschiedene Wahrheits- resp. Wissenssphären anzunehmen und dementsprechend Seelentheile, welche τῷ γένει verschieden seien.

³⁾ cf. auch Eth. VI, 1. 7. ληπτέον ἄρα, ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἔξις. αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου (Eth. VI, 1. 1139. a. 15).

niss der Wahrheit, und zwar in theoretischer, wie in praktischer Beziehung befähigt ist.

Aristoteles zählt solcher Fertigkeiten fünf auf: Kunst, Wissenschaft, Einsicht, Weisheit, Verstand (τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς, Eth. VI, 3. 1).¹⁾ Er leitet sie so wenig, wie seine ethische Tugendreihe, aus einem Princip ab, und man ist versucht, das Schleyermacher'sche Wort auf sie anzuwenden: „Es giebt in der Ethik ein rhapsodisches und tumultuarisches Verfahren, welches sich begnügt, unter der grossen Masse alles dessen, was unter das Gebiet der Wissenschaft gehört, gleichsam herumzuwühlen, ohne gesunde Dialektik das Einzelne vergleichend und unterordnend, sondern vielmehr ergreifend . . . aufs Gerathewohl“. (Kritik der bisher. Sittenlehre S. 473).

Allein Aristoteles müsste nicht der logische Meister sein, der er ist, wenn nicht ein innerer Zusammenhang der Gedanken und ein einigender Mittelpunkt auch dort im Verborgenen vorhanden wäre, wo das Auge bei dem ersten Blick nur einen ungeordneten „Haufen“ (um einen Ausdruck Schleyermacher's zu gebrauchen) zu sehen glaubt. Wie Häcker²⁾ für die moralische Tugendreihe ein solches Princip der Eintheilung und Anordnung nachgewiesen hat, so ist dies auch derjenigen der dianoëtischen Tugenden nicht abzusprechen.

Ist nämlich die irrthumlose Erkenntniss der Wahrheit der immanente Lebenszweck der Vernunft, so schliesst dieser Zweck eine Fülle einzelner Aufgaben in sich. Es kann zunächst, wie wir vorhin sahen, die Wahrheit in theoretischer oder in praktischer Beziehung Gegenstand der Vernunft-Erkennntniss sein; denn der Welt des Seins gegenüber, hat, wie Luthardt sagt, unser Geist einen doppelten Trieb in sich: dieses ganze Sein, sein Wesen und seine Gesetze zu erkennen und so uns innerlich anzueignen

¹⁾ Freilich bindet sich Aristoteles an diese Zahl nicht; 1141. a. 5 übergeht er die τέχνη und nennt nur vier dianoëtische Tugenden. Allein Ramsauer bemerkt mit Recht dazu (S. 391): Quodsi igitur, quae in his, jam neglecta arte, plus semel quatuor computantur, ea et ab initio (1139. b. 16) scimus et modo in ipso hoc capite (1140. b. 34 sq.) non minus diligenti quaestione vidimus revera quinque esse: illustri exemplo discimus, parum Aristotelem, dummodo de re constaret, id agere consuesse, ut numerus cum numero, nomina cum nominibus concinnerent.

²⁾ Häcker: Eintheilungsprincip der moral. Tugendreihe und der Nikomach. Ethik. Berlin. 1863. Progr.

. sodann diesem Geistesgebilde eine sichtbare und fassbare Gestalt zu verleihen (Apolog. Vortr. III. 169). Nach diesem Unterschiede werden sich die dianoëtischen Tugenden gliedern in Tugenden der theoretischen (ἐπιστήμη, νοῦς, σοφία) und in solche der praktischen Vernunft (φρόνησις, τέχνη).

Ist es ferner die Aufgabe der theoretischen Vernunft das gesamte äussere Sein mittelst ihrer Thätigkeiten des Begreifens, Urtheilens, Schliessens gleichsam ideell zu reconstruiren, so zeigt sich diese innere Begriffswelt, entsprechend dem Causalzusammenhang der Aussenwelt, einmal nach dem Gesetz von Grund und Folge gegliedert, sodann auslaufend auf der einen Seite in Einzelvorstellungen, auf der anderen in Principien, welche beide das Eigenthümliche haben, dass sie sich nicht beweisen lassen. Für die Weisse des Schnee's, die wir vorstellungsmässig resp. empfindend aufnehmen, giebt es so wenig eine Ableitung, wie für den Grundsatz der Identität. Es herrscht da nur die unmittelbare, äussere oder innere Wahrnehmung. Somit wird das Verfahren der Vernunft in der Lösung ihrer Aufgabe auf diesem Gebiet bald folgernd und beweisend, bald unmittelbar percipirend sein. Die Fertigkeit in jenem nennt Aristoteles ἐπιστήμη, die in diesem νοῦς.

Das menschliche Denken aber kann nicht zur Ruhe kommen, bis es von den Mittelursachen zur Endursache, von dem abgeleiteten Sein zu dem Ansichseienden vorgedrungen ist. Die Vernunft, als erkennende, kann ihre Aufgabe nicht für gelöst betrachten, bis sie von den Einzelwahrheiten zur absoluten Wahrheit aufgestiegen ist, in welcher Wahrheit und Wirklichkeit eins sind. Hier erst kann sie in dem letzten Grunde der Existenz auch den letzten Grund alles Wissens und zugleich den letzten Zweck alles Handelns gewinnen. Es bedarf, um mit Kant zu sprechen (Kritik der Urtheilskraft S. 369), einer Theosophie, einer theoretischen Erkenntniss der göttlichen Natur und seiner (sic! ihrer?) Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte. Die Fertigkeit dieser Erkenntniss heisst bei Aristoteles „σοφία“.

Ist so in der Tugendreihe der theoretischen Vernunft ein Gedankenzusammenhang unverkennbar, so fehlt er auch bei derjenigen der praktischen nicht. Wohl ist alles Handeln die Objectivirung eines Inneren, wie alles Erkennen die Subjectivirung

eines Aeusseren¹⁾. Allein eine genauere Betrachtung der menschlichen Handlungen ergibt bald einen charakteristischen Unterschied. Dasselbe kann nämlich entweder seinen Zweck in sich selbst tragen, oder nur Mittel zur Erreichung eines ausser ihm liegenden Zieles sein. Im ersteren Falle dient es der Selbstdarstellung, Behauptung, Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit, im letzteren ist es ein Bilden, Machen, Produciren im staatswissenschaftlichen Sinne des Wortes. Aristoteles nennt jenes πράττειν, dieses ποιεῖν. In Uebereinstimmung mit dieser Verschiedenheit der Handlungen wird nun auch das rechte Vernunftverhalten dabei ein verschiedenes sein. Es wird das Handeln (im engeren Sinn) sittlich dadurch normirt werden müssen; das Bilden wird dadurch formal und material seine Vollendung erhalten.²⁾ Die Fertigkeit des rechten Vernunftverhaltens in Bezug auf das πράττειν ist bei Aristoteles die Tugend der φρόνησις, jene in Bezug auf das ποιεῖν die τέχνη.

II.

Die dianoëtischen Tugenden einzeln betrachtet.

1. Die Wissenschaft.

Wenden wir uns nach diesem kurzen Ueberblick über den allgemeinen Begriff und den inneren Zusammenhang der dianoëtischen Tugenden zur Betrachtung des Einzelnen. Aristoteles beginnt die specielle Erörterung mit der „ἐπιστήμη“. Dass wir darunter nicht die Wissenschaft im objectiven Sinne zu verstehen haben, sofern sie ein systematisch geordnetes Ganze von erkannten Wahrheiten ist, bedarf kaum der Erwähnung. Die ἐπιστήμη muss eine ἕξις des Subjects sein, um als Tugend gelten zu können.

Um ihren Begriff zu finden, unterscheidet sie Aristoteles zunächst von der Annahme (ὑπόληψις) und der Meinung (δόξα). Diese können nicht mit der ἐπιστήμη identisch sein; denn bei

¹⁾ Rothe will auch das „Erkennen“ ein „Handeln“ genannt haben und sieht im „Handeln“ den generischen Begriff, in Erkennen und Bilden die Species (Eth. II, 89). Schon die etymologische Ableitung des Wortes „Handeln“ von „Hand“ in dem allgemeinen Sprachgebrauch verbietet das.

²⁾ Beides ergibt sich aus dem immanenten Vernunftzweck, die Wahrheit, auch die praktische, zu erkennen.

ihnen ist noch ein Irrthum möglich; die Wissenschaft aber schliesst jedes Irren aus. Auch mit der Erfahrung kann sie nicht zusammenfallen, obwohl diese ihr ähnlich zu sein scheint (Met. I, 1 u. 2). Denn die Erfahrung (ἐμπειρία) umfasst wohl viele Einzelvorstellungen, z. B. dass dem Kallias und dem Sokrates und Anderen in dieser Krankheit dieses Mittel geholfen. Aber ihr fehlt die Allgemeinheit, weil sie nicht die Einsicht in den ursächlichen Zusammenhang besitzt. Sie erhebt sich nicht über die Vielheit, über die Kenntniss des „ὅτι“. Sie gelangt nicht zum „διότι“. (οἱ μὲν ἐμπειροὶ τὸ „ὅτι“ μὲν ἴσασιν, διότι δ' οὐκ ἴσασιν. Met. I, 1. 981. a. 29.

Mit dem Wissen dagegen ist dies Bewusstsein der Allgemeinheit und der Nothwendigkeit verbunden¹⁾. Dies giebt ihm seinen eigenthümlichen Charakter, seine Zuverlässigkeit und irrthumlose Wahrheit. Zu ihm gehört vor Allem die Erkenntniss der Ursachen²⁾, die Einsicht in das „Nichtandersseinkönnen“, in den gesetzmässigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Darum kann sein Object auch nur das Ewige, Unveränderliche, Nothwendige, nur das sein, was sich nicht anders verhalten kann. (πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν . . . ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν, αἰδῖον ἄρα . . . τὰ δ' αἰδία ἀγέννητα καὶ ἄφθαρτα. Eth. VI, 3. 1139. b. 28). Kann sich eine Sache ausserhalb der denkenden Betrachtung (ἔξω τοῦ θεωρεῖν. Eth. VI, 3. 2) anders verhalten, so ist ein Wissen derselben unmöglich. (ἐστὶ δέ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἐστίν. εἴη γὰρ ἂν ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν τὰ δύνατα ἄλλως ἔχειν. an. post. I, 33. S. 88. b. 32.) Zum Wissen gehört ein innerliches Ueberzeugtsein (πιστεύειν) und eine Kenntniss der Anfänge. Wem dieses fehlt, der gleicht einem Menschen, welcher von einem Syllogismus wohl den Schlusssatz kennt (τὸ συμπέρασμα), aber nicht die Prämissen (Eth. VI, 3. 1139. b. 33). Er ist kein Wissender, sondern weiss nur κατὰ συμβεβηκός, d. h. das Wissen gehört nicht zu den begrifflichen Merkmalen seines Wesens.

¹⁾ ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. anal. post. I. 33, 88. b. 31.

²⁾ ἐπίστασθαι δ' οἰόμεθα ἕκαστον, ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικόν τρόπον, κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν αἰτίαν οἴωμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. an. post. I, 2. 71. b. 9.

Der Weg, ein solches Wissen zu gewinnen, kann nicht die sinnliche Wahrnehmung sein; denn diese liefert nie allgemeine und nothwendige Erkenntniss, wie sie doch das Wissen fordert. (οὐδὲ δι' αἰσθησεως ἔστιν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἰσθησις τοῦ τοιοῦδε, καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. τὸ δὲ κατ'όλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν, ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι, an. post. I, 31. 87. b. 28). Er ist vielmehr ein doppelter. Er führt entweder vom Allgemeinen, dem an sich Bekannteren, zu dem Einzelnen, dem uns Bekannteren hinab. Dies ist der Weg der Deduction, des Beweises (ἀπόδειξις)¹⁾, welcher immer verläuft in der logischen Form eines Schlusses aus nothwendigen Prämissen (ἐξ ἀναγκαίων ἄρα συλλογισμός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις an. post. I, 4. 73. a. 24). Oder er steigt vom Einzelnen zum Allgemeinen hinauf; denn aus dem Einzelnen wird offenbar das Allgemeine (ἐκ γὰρ τῶν κατ' ἕκαστα πλειόνων τὸ κατ'όλου δῆλον an. post. I, 31. 88. a. 4). Dies ist der Weg der Induction, welcher auch in der Form eines Schlusses betrachtet werden kann. Doch ist dieser nicht so sicher²⁾, da er eine vollständige Kenntniss des Einzelnen voraussetzt. Eine solche aber ist oft nicht möglich, und wir müssen uns dann mit einem Schluss aus dem Wahrscheinlichen begnügen (ἐξ ἐνδόξων).

Plato hatte die Erhebung zu dem Allgemeinen vorzüglich in der Abstraction, das Herabsteigen zu dem Einzelnen in der Division gesehen. Allein Aristoteles erklärt dem gegenüber: ἔστι ἡ διαίρεσις οἷον ἀσθενὴς συλλογισμός, an. pr. I. 31. (cf. Ueberweg: Logik S. 414.) Für die Wissenschaft ist sein methodologischer Grundsatz: „ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς“ (an. pr. II, 23. 68. b. 14).

Es sind, wie bekannt, namentlich die „späteren Analytika“, in denen Aristoteles das Wesen der Wissenschaft eingehend erörtert, auf die Elemente des Beweises und die Nothwendigkeit eingeht, Principien anzunehmen, sowohl allgemeine, als besondere für jede Wissenschaft. Eben dort hat er auch die verschiedenen Formen

¹⁾ φαμὲν δὲ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι. ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμόν ἐπιστημονικόν ἀνάγκη τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τείναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος. an. post. I, 2. 71. b. 17.

²⁾ φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ' ἐνραγέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς. an. prior. II, 23. 68. b. 35.

der Beweise auf ihre Sicherheit geprüft. Indessen liegt es ausser unserer Aufgabe, uns specieller damit zu beschäftigen. Das Gesagte aber schien uns nothwendig, um die Definition zu verstehen, die Aristoteles (Eth. VI, 4) von der Wissenschaft als dianoëtischer Tugend giebt. Er nennt sie eine „ἔξις ἀποδεικτική“ und verweist selbst zum Verständniss dieser Worte auf die Ausführungen in den Analyticis (ὅσα ἄλλα προσδιορίζομεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς).

Wissen heisst beweisen können. Beweisen heisst das Einzelne aus dem Allgemeinen ableiten, für die Erscheinung die Ursache nachweisen. Nicht die Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein begründet für Aristoteles schon ein Wissen; denn jenes findet auch möglicherweise schon bei dem Wahrnehmen statt, das doch kein Wissen ist. Erst das „Denkenmüssen“ auf Grund des „Nicht-andersseinkönnens“ ergiebt wahre Wissenschaft. Ihr Charakteristisches ist die „ἀπόδειξις“ als Nachweis der Denknothwendigkeit, die bei Aristoteles von der Nothwendigkeit des Seins noch nicht geschieden ist. Darum ist die wissenschaftliche Tugend eine Fertigkeit des Beweisens (ἔξις ἀποδεικτική), wobei wir das „ἀποδεικτική“ wohl auf die gesammte logische Thätigkeit ausdehnen dürfen, welche die wissenschaftliche Denkarbeit umfasst.¹⁾ Es ist also nicht der Ernst des wissenschaftlichen Gewissens, an welchen Aristoteles hierbei in erster Linie denkt, sondern die „logische Virtuosität“, die Fertigkeit im Begriffebilden, im Urtheilen und Schliessen, im Verbinden und Zergliedern, die Gewandtheit im Gebrauch der verschiedenen Schlussfiguren, die Schärfe des Denkens, welche nicht bloss die Irrthümer, sondern auch deren Quellen aufzudecken weiss, welche der sophistischen Dialektik gewachsen und in der wissenschaftlichen Methode geübt ist.

Es muthet uns ja freilich fremd an, eine derartige Fertigkeit unter den „Tugenden“ aufgeführt zu sehen. Allein wir dürfen nicht vergessen, was vorhin über den Aristotelischen Begriff der Tugend überhaupt gesagt worden ist. Ist der immanente Zweck des wissenschaftlichen Seelentheils das „ἀληθεύειν“, so wird die

¹⁾ Es ist dasjenige, was Trendelenburg „die Methode der Wissenschaft“ nennt, wenn er sagt: „Wenn wir den Weg, Nothwendigkeit zu erzeugen, oder den Weg, die Erkenntniss dem Nothwendigen anzunähern und den Grad der Annäherung an die Nothwendigkeit zu ermessen, Methode nennen, so macht die Methode die Wissenschaft zur Wissenschaft“. (Log. Unters. 2. a. S. 10.)

Meisterschaft darin, das „μάλιστα ἀληθεύειν“ auch für eine Tugend gelten müssen. Da aber bei der Wissenschaft jeder Irrthum, jedes διαψεύδεσθαι nach Aristoteles ausgeschlossen ist, so wird sie in seinem Sinn ein solches μάλιστα ἀληθεύειν, mithin eine Tugend sein. Es kann sich nicht so verhalten, wie Prantl will, welcher lehrt: „Die ἐπιστήμη ist keine Tugend; aber es giebt eine ἀρετή ἐπιστήμης, nämlich die σοφία“. ¹⁾ Denn es müsste dann noch eine Steigerung der Irrthumlosigkeit geben, was begrifflich ausgeschlossen ist. Prantl freilich sucht diese dadurch zu gewinnen, dass er der ἐπιστήμη nur das „beweisbare Wissen“ zuerkennt, die Principienerkenntniss dagegen der σοφία, als Vereinigung von νοῦς und ἐπιστήμη vorbehält. Allein Aristoteles sagt ausdrücklich: ὅταν γάρ τις πιστεύῃ καὶ γνώριμοι ᾧσιν αὐτῷ αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται (Eth. VI, 3. 1139. b. 33). Somit kann jener Vorbehalt nicht für aristotelisch gelten. Eine gewisse Erkenntniss der Principien, nämlich die der besonderen ²⁾, muss auch die ἐπιστήμη besitzen.

Aber freilich diese für sich allein genügt nicht. Obwohl in sich geschlossen und fehlerlos, bedarf doch die Wissenschaft nach 2 Seiten hin der Ergänzung. Soll sie nicht in der Luft schweben, so muss ihr unterstützend eine irrthumlose Auffassung des Einzelnen, wie der allgemeinen Principien zur Seite gehen. Denn Beides fällt, als nicht beweisbar, ausserhalb ihres Bereiches und Ramsauer bemerkt mit Recht: ad res cognoscendas ἐπιστήμη medio quasi loco est, neque ad summa principia ascendens, neque descendens ad ultima τὰ κατ' ἕκαστα atque ratione cognoscendi alterâ tantum utitur, quum illius non sit inductio (S. 380). So giebt ihr Aristoteles einen Genossen in dem νοῦς, der zweiten dianoëtischen Tugend, zu welcher wir im Folgenden übergehen.

2. Der Verstand (ὁ νοῦς).

Es ist bekannt, dass die Aristotelische Lehre vom νοῦς zu denjenigen Punkten des Systems gehört, über welche die Ausleger am meisten auseinander gehen. Nicht mit Unrecht klagt Trendelenburg (Historische Beiträge II, S. 360 ff.): „dass kaum ein Punkt des Systems schwieriger und dunkler ist, als dieser“. In-

¹⁾ Prantl: Ueber die dianoëtischen Tugenden. München 1852.

²⁾ cf. über diesen Unterschied An. pr. I, 8—11.

zwischen haben die eingehenden Untersuchungen von Walther (Die Lehre von der prakt. Vernunft in der griech. Philosophie, Jena 1875) viel zur Aufhellung des Dunkels gethan. Doch wagt auch er nicht zu entscheiden, ob der νοῦς ein specielles Vermögen der Vernunft, eine ganz besondere Vernunftthätigkeit sei, oder nur der Inbegriff von theoretischen, nicht zum Beweis gelangten Einsichten (S. 83).

Ritter (Gesch. der Philos. III, S. 335 ff.) unterscheidet einen doppelten νοῦς, einen theoretischen und einen praktischen. Dieser sei jenem entgegengesetzt. Denn er beziehe sich nicht auf die höchsten Begriffe, sondern auf die niedrigsten Grenzen der Wissenschaft, auf das Einzelne, mit welchem das Handeln sich beschäftigt, und wo durch einen gewissen Gemeinsinn das uns Gute erkannt werde. Dieser Gemeinsinn sei der praktische νοῦς.

Trendelenburg (Histor. Beiträge II, S. 368 sq.) nimmt ähnlich, wie Ritter, einen doppelten νοῦς an: der νοῦς θεωρητικός sei die Quelle der allgemeinen und unwandelbaren Principien der Wissenschaft; der νοῦς πρακτικός bestimme den Zweck und erfasse diesen wie ein Unmittelbares, das von keinem höheren Begriff abgeleitet ist.

Auch Brandis (Handbuch II, 2. S. 1148), obwohl er den Ausdruck „praktische Vernunft“ vermeidet und νοῦς mit „Geist“ übersetzt, sieht in dem νοῦς eine zwecksetzende Geistesthätigkeit.

Desgleichen schreibt Zeller (Philos. d. Griechen. 2. A. II, 2. S. 502): „Wie der νοῦς in theoretischer Beziehung die Principien aufstellt, von denen alles Wissen ausgeht, so bestimmt er ... als praktische Vernunft die Zwecke, denen unser Handeln zustrebt, indem er im Gebiet des ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν das ... Ziel festsetzt“.

Hartenstein und Walter dagegen betonen diesen Auslegern gegenüber, den rein theoretischen, nicht zwecksetzenden Charakter des νοῦς. Doch im Einzelnen gehen auch sie auseinander.

Hartenstein (Ueber d. wissensch. Werth der aristot. Ethik. Leipzig 1859) nennt denselben νοῦς, welcher die Principien erkennt, doch auch νοῦς πρακτικός, wie die ersterwähnten Commentatoren und weicht nur dann in der Bestimmung der Functionen dieses νοῦς πρακτικός von ihnen ab.

Walter dagegen sieht grade in dieser Bezeichnung des νοῦς als νοῦς πρακτικός die Quelle alles Irrthums und will diesen Namen

für eine ganz andere dianoëtische Tugend (die φρόνησις) reservirt wissen.

Hören wir bei diesem Widerstreit der Ansichten den Aristoteles selbst. — Die Schwierigkeiten, welche der Lehre vom νοῦς unzweifelhaft anhaften, haben in einem Doppelten ihren Grund. Aristoteles ist, wie bekannt, nicht selten mit Worten sparsam. Sobald er nun auf den νοῦς zu sprechen kommt, steigt diese Sparsamkeit förmlich bis zum Geiz. Mit Recht klagt Trendelenburg: wir hören fast nichts von ihm, als das stereotype „λείπεται, τὸν νοῦν τῶν ἀρχῶν εἶναι“. Es ist, als ob er sich scheue, die Pforten zu diesem Allerheiligsten des inneren Lebens für Jedermann aufzuthun. Dazu kommt, dass er sich grade beim νοῦς im Sprachgebrauch die grösste Freiheit gestattet.¹⁾ Bald bezeichnet der νοῦς das von Leib und Seele unterschiedene, höhere geistige Princip²⁾, bald nur ein Erkenntnissvermögen³⁾, jetzt eine ἔξις, die wir erwerben sollen⁴⁾, dann ein von Natur vorhandenes Princip des Handelns und Erkennens⁵⁾. Es giebt einen νοῦς, welcher abgesondert, leidlos, unvermischt ist und wieder einen, der παθητικός, φθαρτός genannt wird⁶⁾, einen νοῦς, der Alles thut, doch auch einen, der Alles wird.

Immer aber erscheint er als das Göttliche im Menschen⁷⁾, sei es, dass er, wie Aristoteles (Eth. X, 7. 1157. a. 15) sagt, dies an sich ist, sei es, dass er nur von dem menschlichen Vermögen das göttlichste ist (εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον). In der Ethik nun begegnet uns die eigenthümliche Erscheinung, dass dasselbe Wort νοῦς einmal das Genus bezeichnet, das andere

¹⁾ cf. Brentano: Die Psychologie des Aristoteles. S. 3. Mainz 1867.

²⁾ Polit. I, 2. ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἀρχεὶ δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὁρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν.

³⁾ de an. III, 3. 6. 1128. a. 5. εἰ δὴ ἐστὶν ἡ φαντασία . . . μία τις ἐστὶν τούτων δυνάμεις ἢ ἔξις κατ' ἣν κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. τοιαῦται δ' εἰσὶν αἰσθήσεις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς.

⁴⁾ Eth. VI, 3. 1.

⁵⁾ Eth. VI, 2. 1139. a. 17. τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας· αἰσθήσεις νοῦς ὁρεῖς.

⁶⁾ de an. III, 3. 1430. a. 9. Καὶ ἐστὶν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν. οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής . . . ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.

⁷⁾ de anima II, 4. 408. b. 18. ὁ δὲ νοῦς ἴσως θεϊότερόν τι καὶ ἀπαθὲς ἐστὶν. § 13: ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα καὶ οὐ φθείρεσθαι.

Mal die Species. Nachdem nämlich Aristoteles hier (VI, 2) je nach der Verschiedenheit des Vernunftverhaltens einen νοῦς (διάνοια) πρακτικός und θεωρητικός unterschieden, führt er einen νοῦς ohne jedes Beiwort unter den dianoëtischen Tugenden auf.

Welches ist sein Begriff? Die Ethik erwähnt diesen νοῦς an drei Stellen: VI, c. 6. c. 8. 1142. a. 25; c. 12. 1143. a. 35 sq. Betrachten wir die erste.

Was Gegenstand des Wissens ist, heisst es hier, muss beweisbar sein (τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν). Alles Beweisen setzt Prämissen voraus, aus denen bewiesen wird, und die ihrerseits wieder der Begründung bedürfen. Soll diese Reihe nicht ins Endlose fortgehen und zuletzt alles Beweisen in der Luft schweben, soll damit nicht überhaupt alle Wissenschaft unmöglich sein, so kommen wir dahin, letzte Principien annehmen zu müssen, die nicht mehr des Beweises bedürfen, weil sie uns unmittelbar gewiss sind¹⁾. Welches Vermögen besitzt die Seele für diese unmittelbaren Wahrheiten? Die Wissenschaft kann es nicht sein; denn diese Principien sind ja erst die Bedingung für die Möglichkeit einer Wissenschaft. Auch die Weisheit ist es nicht; denn diese enthält, neben Unvermitteltem, doch auch einiges Beweisbare. Einsicht und Kunst beziehen sich auf das Veränderliche. Ausser den genannten besitzt die Seele nur noch ein trugloses Wahrheitsorgan, den νοῦς. Folglich muss dieser das Vermögen der Principien sein (λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν).

Etwas Aehnliches erfahren wir aus VI, 8. 9., ὁ μὲν νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος. heisst es hier von dem νοῦς und er wird dadurch der φρόνησις entgegengestellt. Jene Begriffe, von denen es keine Begründung giebt, kennen wir bereits. Es sind die ersten, unvermittelten Principien, die aller Wissenschaft zu Grunde liegen, jene „nicht weiter beweisbaren, unmittelbar gewissen Grundbegriffe und Grundsätze, auf Grund deren Hartenstein mit vollem Recht sagt: Der νοῦς nimmt bei Aristoteles in der Reihe der geistigen Thätigkeiten unzweifelhaft die oberste Stelle ein. Er ist im Besitz der Wahrheit und der Principien, welche das wahre Erkennen beherrschen.“

Bis hierher bietet die Lehre vom νοῦς keine sonderlichen

¹⁾ an. p. II, 19. 99. b. 20. ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἐνδέχεται ἐπίστασθαι δι' ἀποδείξεως, μὴ γινώσκοντι τὰς πρώτας ἀρχὰς, τὰς ἀμέσους, εἴρηται.

Schwierigkeiten. Sie erheben sich erst durch Eth. VI, c. 12. Bevor wir aber auf dieses Capitel eingehen, ziehen wir aus den späteren Analytiken das 19. Cap. des 2. Buches zur Erläuterung herbei. Es dürfte für das Verständniss des νοῦς der locus classicus sein und zur Beseitigung des Dunkels, welches über Eth. VI, c. 12 schwebt, das Meiste beitragen.

Aristoteles wirft hier die Frage auf, ob das Vermögen der Principien-Erkenntniss nicht von Natur in uns ist, sondern erst später zu uns kommt, oder ob es von Natur vorhanden ist, aber latent. Im letzteren Fall würden wir, ohne etwas davon zu wissen, ein Vermögen besitzen, das an Genauigkeit die Wissenschaft überträfe. Das sei ungereimt. Im ersteren bliebe die Aporie, wie wir dann etwas wissen sollten, da jenes Vermögen die Voraussetzung alles Wissens ist.

Dieses Dilemma löst Aristoteles nun so, dass wir nach ihm dies Vermögen allerdings von Natur haben, aber in Form einer Kraft, welche in Bezug auf Genauigkeit vor dem beweisenden Wissen keinen Vorzug hat. Dies Vermögen nennt er eine „δύναμις κριτική“, die den Namen „αἴσθησις“ führt. (ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν). Dies Vermögen erzeugt zunächst die Sinneswahrnehmungen; aus deren Beharren entsteht das Gedächtniss. Aus dem Gedächtniss geht hervor die Erfahrung (αἱ γὰρ πολλαὶ μνημαὶ τῷ ἀριθμῷ μία ἐμπειρία ἐστὶ). Aus der Erfahrung oder aus dem Ganzen und Allgemeinen, das in der Seele beharrt, und jenem Einen, neben dem Vielen, was in allem Einzelnen dasselbe ist, bildet sich Kunst und Wissenschaft. Alle diese Fertigkeiten entstehen aus der sinnlichen Wahrnehmung (οὔτε δὲ ἐνυπάρχουσιν ὁφωρισμέναι αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικώτερον, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως). Aehnlich ist es in einer Schlacht, wenn nach eingetretener Flucht erst Einer wieder stehen bleibt, dann der Andere, bis es zur Ordnung gekommen ist (ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἔλθεν).

So bildet sich der allgemeine Begriff aus den vielen Einzelvorstellungen, sie durchdringend, ordnend, beherrschend, und aus den relativ allgemeinen die höheren allgemeinen. Es ist also offenbar, dass wir die ersten Elemente durch Induction kennen lernen müssen und auf diesem Wege führt uns die Wahrnehmung zu dem Allgemeinen (δῆλον δὲ, ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον καὶ γὰρ καὶ αἴσθησις οὕτω τὸ κατὰ λόγον ἐμποιεῖ).

Diese allgemeinen Begriffe nun werden von der Wissenschaft aufgenommen und bearbeitet, getrennt und verbunden (ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ κατ'όλου ἐν τῇ ψυχῇ τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης). Aber indem wir immer höher und höher steigen, kommen wir auf letzte, allgemeinste Begriffe, auf Principien, bei denen uns die Wissenschaft im Stich lässt. Denn sie kennt nur abgeleitetes Wissen. Da gilt es denn die jenseits der Wissenschaft liegenden Principien unmittelbar zu ergreifen; denn sie sind der Ableitung nicht fähig. So tritt denn der νοῦς, welcher bisher unter der unscheinbaren Form und Gestalt einer δύναμις κριτική schon in der αἰσθησις thätig gewesen, in seiner ganzen Würde hervor als Vermögen der Principien, und wie er einst auf dem Wege der Induction der Wissenschaft die ersten allgemeinen Begriffe zugeführt hat, so bietet er ihr jetzt zu ihrer abschliessenden Vollendung die letzten, unbeweisbaren Wahrheiten, als ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς, als Α und Ω, als ἀρχὴ καὶ τέλος. Darum ist es kein Widerspruch, wenn Aristoteles Eth. VI, 3. 1139. b. 31 sagt, dass die Induction die letzten Principien liefere, Eth. VI, 6. dagegen, dass der νοῦς sie darbietet, wie Trendelenburg meint, welcher „ἐπαγωγὴ ἄρα“ in Eth. 6, 1139. b. 30 eliminiren will, denn der νοῦς ist es eben, der auch in der Induktion schon unter der Hülle der αἰσθησις thätig ist¹⁾, und es ist mit Bezug auf unsere Stelle wenigstens unbegründet, wenn Ramsauer dem Aristoteles hier den Vorwurf macht: nonnunquam in unâ re occupatum scriptorem dixisse, quod cum universa ipsius doctrina minus concineret (S. 381).

Nach diesen Erörterungen²⁾ werden wir die vielumstrittene Stelle Eth. VI, c. 12 unschwer verstehen. Aristoteles kommt hier

¹⁾ Renan sieht in der oben entwickelten Erkenntnisslehre der Analytiken einen evidenten Widerspruch gegen diejenige, welche die Psychologie (de anima) bietet. Dagegen erklärt Brentano: „Weit entfernt, dass jene Lehre, die alles Denken nur unter Vermittelung der Sinne begreift, die es als ein Leiden und den Verstand als die blosse Möglichkeit, Gedanken aufzunehmen (sc. anal. post.), bezeichnet, mit der Theorie vom wirkenden Verstande (sc. de anima) in irgend welchem Widerspruch stände, giebt sie vielmehr selbst Zeugnis für sie und wird ein Mittel zu ihrem Verständniss (Psychol. d. Arist. S. 211).

²⁾ Man vergleiche zur Bedeutung der αἰσθησις auch Teichmüller (Aristot. Forschungen. I, S. 93ff.): αἰσθάνεσθαι ist nicht bloss die sinnliche Empfindung, sondern enthält auch ein Urtheil (κρίνειν). z. B. de motu an. 6 καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἰσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσι· κριτικὰ γὰρ

auf den νοῦς zu sprechen, nicht von der Wissenschaft aus, wie c. 6., sondern von den auf das Handeln gerichteten, den praktischen Thätigkeiten der Seele. Wir legen, sagt er, γνώμη, σύνεσις, φρόνησις, νοῦς, denselben Personen bei, indem wir von ihnen aussagen, dass sie γνώμη, ja auch νοῦς haben und dass sie einsichtig und verständig seien. Denn alle diese Vermögen gehen auf das Letzte (τῶν ἐσχάτων εἰσί) und auf das Einzelne (τῶν κατ' ἕκαστα).

Bei dieser Gelegenheit äussert er nun vom νοῦς: Der νοῦς geht auf „das Letzte“ nach beiden Seiten; denn sowohl von den ersten Begriffen, als von den letzten ist νοῦς und nicht λόγος (Begründung). Er bezieht sich in den Beweisen auf die ersten und unbeweglichen Begriffe, in den praktischen Beweisen aber auf das Letzte und Veränderliche und die zweite Prämisse. Denn Principien des Zweckes sind diese. Denn aus dem Einzelnen (wird gewonnen) das Allgemeine. Von diesem also muss man Wahrnehmung haben. Diese aber ist νοῦς. Deswegen scheinen diese (sc. Fertigkeiten) auch Naturgaben zu sein. Und weise zwar ist Niemand von Natur; allein γνώμην besitzt er, und σύνεσιν und νοῦν (sc. von Natur).

In der Auslegung dieser Stelle gehen die Interpreten vielfach auseinander¹⁾. Schon Albertus Magnus sah hier den intellectus practicus behandelt; Trendelenburg, Brandis, Zeller stützen hierauf die Lehre von einem νοῦς πρακτικός, dessen Wesen in der Festsetzung der Einzelzwecke besteht, welche er mit derselben Unmittelbarkeit erfasse, wie der νοῦς θεωρητικός die höchsten Principien des Erkennens. Diese Auffassung wird dann gewöhnlich durch Herbeiziehung von de an. 8, 10 und Eth. 6, 2. begründet.

Allein es ist schon kein gutes Zeichen, dass Aristoteles das πρακτικός ganz weglässt, und nur einfach vom νοῦς spricht. Er

πάντα. Auch hier ist die αἴσθησις dicht neben den νοῦς gestellt und mit ihm demselben Genus (κρίνειν) untergeordnet. Aehnlich de an. III, 9. 432. a. 15. ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις . . . τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθητικῷ καὶ ἔτι τῷ κινεῖν.

Freilich ist der νοῦς an sich εἶδος εἰδῶν und die αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν; doch fügt Aristoteles auch sogleich bei: ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστὶ (de an. III, 8. 432. a. 4).

¹⁾ Das Ausführlichere hierüber siehe bei Walter: Lehre von der prakt. Vernunft. S. 36 ff. 313 ff.

ist ja freilich im Sprachgebrauch oft nachlässig, doch wohl nicht dann, wenn er, wie hier, Distinctionen giebt. Indess, wir wollen hierauf keinen Nachdruck legen. Wir fragen nur, was nöthigt uns, an unserer Stelle die „praktische Vernunft“ zu finden, da Aristoteles nur einfach vom νοῦς spricht. Man beantwortet die Analogie mit de an. 3, 10 und Eth. 6, 2. Betrachten wir kurz diese beiden Stellen.

„Diese beiden“, so lesen wir de an. 3, 10. 433 a. 13 „sind Ursachen der Ortsbewegung: der νοῦς und die ὄρεξις und zwar der wegen etwas überlegende und praktische νοῦς (νοῦς δὲ ὁ ἐνεκὰ τοῦ λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός). Er unterscheidet sich aber von dem theoretischen durch das Ziel. Und das Begehren ist stets auf etwas gerichtet. Denn worauf das Begehren geht, dies ist der Anfang der praktischen Vernunft. Das Ende aber (sc. der praktischen Vernunft) ist der Anfang der Handlung. Daher erscheinen mit Recht diese zwei als das Bewegende: das Begehren und die praktische Vernunft¹⁾.

Hier nun ist allerdings ausdrücklich von einem νοῦς πρακτικός die Rede und er wird vom νοῦς θεωρητικός unterschieden: wie aber wird seine Function bestimmt? Aristoteles nennt ihn ο ἐνεκὰ τοῦ λογιζόμενος. Dass ἐνεκὰ τοῦ nicht gleich ist οὗ ἐνεκα, dass es nicht den Zweck, sondern das Mittel bezeichnet, darin wird man Hartenstein gegen Trendelenburg beipflichten müssen. Von dem Verbum λογίζεσθαι aber erklärt Aristoteles Eth. VI, 1. ausdrücklich, dass es mit βουλευέσθαι identisch sei. Die Thätigkeit der praktischen Vernunft besteht demgemäss darin: wegen eines Mittels zu berathschlagen.

Ferner erscheint diese praktische Vernunft in ihrer Thätigkeit an das Begehren gebunden (οὗ γάρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ) und an die Handlung (τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως). Sie liegt also zwischen Begehren und Handeln, vermittelt beides, und zwar so, dass sie durch den Gegenstand des Begehrens thätig wird und ihr Ende mit dem Beginn der Handlung findet.

¹⁾ De an. 3, 10. 433. a. 13. ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις· νοῦς δὲ ὁ ἐνεκὰ τοῦ λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις ἐνεκὰ τοῦ πᾶσα· οὗ γάρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινούμενα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική.

Der Gegenstand des Begehrens ist aber immer ein Gut, sei es ein wahrhaftes, sei es ein scheinendes¹⁾, und ein Gut ist das, was für ein Werden oder eine Thätigkeit Ziel und Zweck bildet²⁾. Folglich dürfen wir sagen: Der Zweck ist es, welcher die praktische Vernunft in Bewegung setzt; die Handlung ist es, welche diese Bewegung abschliesst. Zweck und Handlung aber werden verbunden durch das zweckdienliche Mittel. Die Berathschlagung über dieses ist mithin die eigenthümliche Thätigkeit der praktischen Vernunft. Nicht in der Festsetzung des Zweckes liegt ihre Aufgabe, diesen liefert das Begehren. Vielmehr, wenn ein solcher gegeben ist, so erwägt sie, auf welche Weise er am besten zu erreichen ist.

Anders dagegen lauten die Bestimmungen über den νοῦς Eth. VI, 12 1173. 6. 1. Dort wird weder ein Begehren erwähnt, noch ein Berathschlagen. Im Gegentheil wird der λόγος, und damit auch die logistische Thätigkeit hier ausdrücklich ausgeschlossen, wenn es heisst: „τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ, καὶ οὐ λόγος“ und die positive Bestimmung gegeben: „τούτων οὖν δεῖ ἔχειν αἰσθῆσιν· αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς“. Hier also besteht die Function des νοῦς in einem Wahrnehmen, nicht in einem Erwägen, in einem unmittelbaren Ergreifen, nicht in einem Berathen. Sie ist mit einem Wort theoretisch, nicht praktisch. Der νοῦς (Eth. 6, 12) kann nicht identisch sein mit dem in de an. 3, 10.

Ein ähnliches Resultat liefert die Betrachtung von Eth. 6, 2. 1139. a. 22. Da die ethische Tugend, heisst es hier, eine vorsätzliche Fertigkeit ist, der Vorsatz aber berathschlagtes Begehren, so muss sowohl die Vernunft wahr sein, als auch das Begehren richtig, wofern der Vorsatz sittlich gut sein soll, und es muss eben dasselbe die eine (die Vernunft) bejahen, das andere (das Begehren) verfolgen. Dies nun ist die praktische Vernunft und die praktische Wahrheit. Die Wahrheit aber der praktischen Vernunft ist die, welche im Einklang steht mit dem richtigen Begehren.³⁾

¹⁾ διὸ αἰεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτὸν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθόν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. de an. 3, 10. 433. a. 27.

Eth. I, 1. 1094. a. 2. διὸ καλῶς ἀπεφάνησαν τὰ ἀγαθόν, οὓς πάντα ἐφίεται.

²⁾ Met. 1, 3. 983. a. 31. τετάρτην αἰτίαν τὸ οὗ ἔνεκα καὶ τὰ ἀγαθόν· τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν.

³⁾ Eth. VI, 2. 1139. a. 22. ἐπειδὴ ἡ ἡθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὀρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι, καὶ τὴν

Auch hier sehen wir die praktische Vernunft in engster Verbindung mit dem Begehren thätig und zwar so, dass zu einer sittlich guten Handlung die Harmonie beider erforderlich ist. Die Form dieser Thätigkeit ist auch hier die der Berathschlagung; denn der Vorsatz ist die Form, das κοινὸν εἶδος ihres Zusammenwirkens, und dieser ist ὁρεξις βουλευτική.

Hiernach darf Eth. 6, 12 nicht nach de an. 3, 10 oder Eth. 6, 2 gedeutet werden. Es will zunächst aus sich selbst verstanden sein.¹⁾ Von dem νοῦς erfahren wir nun an unserer Stelle ein Doppeltes:

1. Er geht in den Beweisen auf die ersten Begriffe, die unbeweglichen.

2. Er geht in den praktischen (Beweisen) auf das Letzte und Mögliche und die zweite Prämisse.

Was versteht Aristoteles unter den „Beweisen“? (ἀποδείξεις). Teichmüller (Die praktische Vernunft bei Arist. S. 215 ff.) sagt: „Die Beweise, von denen er spricht, sind natürlich nur aus dem praktischen Gebiete; denn mit theoretischem Vernünfteln hat die praktische Vernunft nichts zu thun“. Seine Auffassung der „Beweise“ ist also im Voraus durch diejenige des νοῦς determinirt; er muss dann bei den Worten „ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς“ ergänzen „ἐπιστήμαις“, was nirgends vom Zusammenhang dargeboten wird und übersetzt doch dann wieder „bei den eigentlich praktischen Thätigkeiten“, was ἐπιστήμαι nicht bedeuten könnte. —

Wir haben keinen Grund den Umfang des Wortes ἀπόδειξις irgend wie einzuschränken. Fordert alles Beweisen letzte resp. erste, unbewegliche, d. h. nicht mehr durch Beweis ableitbare Begriffe, so ist es der νοῦς, welcher dieselben nach unserer Stelle liefert, mögen dies nun theoretische oder ethische Wahrheiten sein, je nachdem die zu beweisenden Sätze wissenschaftlicher oder prak-

ὁρεξιν ὁρᾷν εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία . . . αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική . . . τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὁρέξει τῇ ὁρᾷ.

¹⁾ Die Stelle lautet: Καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων· ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως.

tischer Natur sind. Ramsauer glaubt allerdings die Thätigkeit des νοῦς auf die wissenschaftlichen Principien einschränken zu müssen, und zwar so, dass die lehrbaren und lernbaren derselben die Erfahrung liefert (τῶν ἀρχῶν quatenus quidem διδασκταὶ καὶ μαθηταὶ sint unam ἐπαγωγὴν esse S. 381). Von der Kunst nenne er überhaupt kein Princip, von den sittlichen Wahrheiten liege es in der ethischen Tugend. Wir meinen, es sei zu solcher Unterscheidung kein Grund vorhanden. Allerdings sagt Aristoteles (Eth. 1. 7. 1098. b. 3), dass von den Principien die einen durch Induction gewonnen werden, die andern durch „αἵσθησις“, wieder andere durch „Gewöhnung“, andere noch anders (ἄλλαι δ' ἄλλως); allein dies hindert nach an. post. II. c. 19 nicht, dass der νοῦς in allen diesen Functionen thätig ist. So verschieden sie auf den ersten Blick erscheinen, haben sie doch das Gemeinsame, dass in ihnen ein unmittelbares Vernunftverhalten stattfindet. Die „Gewöhnung“ ist, wie auch Ramsauer hervorhebt, nichts anderes, als eine Art „praktischer Induction“. Gewinnen wir durch die theoretische Induction mittelst des νοῦς die wissenschaftlichen Principien, so durch diese praktische des ἐπισμόος die praktischen. Für die Kunst aber wird Met. V, 1. 1025. b. 22 ausdrücklich der νοῦς als Princip aufgeführt.

Was aber versteht Aristoteles unter „praktischen Beweisen?“ Trendelenburg meint, man dürfe den Ausdruck nicht pressen; er stehe für: ἐν τοῖς λογισμοῖς. Aber wir haben nicht nöthig, uns von dem Wortlaut zu entfernen. Wie Aristoteles für das wissenschaftliche Beweisverfahren im Syllogismus und seinen verschiedenen Figuren die allein zulässige Methode festgestellt hat, so betrachtet er auch die menschlichen Handlungen häufig als Schlussätze praktischer Syllogismen. In de an. 3, 11. 434. a. 18 haben wir die Form eines solchen. Der Obersatz lautet: δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν; der Untersatz dagegen: τόδε τὸ νῦν τοιόνδε καὶ γὰρ δὲ τοιόσδε. Der Obersatz also ist eine allgemeine Meinung (καθόλου δόξα, Eth. 7, 5. 1147. a. 24). Der Untersatz bezieht sich auf das Einzelne (ἢ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἑκαστά ἐστιν ibid.). Der Obersatz sagt, dass allgemein ein so beschaffenes Subject derartiges thun müsse, der Untersatz aber, dass in dem vorliegenden Falle (τὸ νῦν) das Object eben so, wie das Subject dieser Art sei. Die schlussmässige Verbindung zwischen beiden Sätzen liefert die Hand-

lung nach Aristoteles ebenso nothwendig, wie das Theorem im wissenschaftlichen Syllogismus.¹⁾

Auch in der Ethik finden wir die Formeln für den praktischen Syllogismus, bald in abgekürzter Weise, wie Eth. 6, 13. 1144. a. 32: „ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον“, bald ausführlich, wie Eth. 7, 5. 1147. a. 5, wo Aristoteles die Frage erörtert, wie es wohl möglich sei, wissentlich das Böse zu thun. Hier führt er als Obersatz an: allen Menschen ist das Trockene heilsam, und als Untersatz: dieser ist ein Mensch und trocken ist das und das. In diesem Untersatz nun sei ein Irrthum möglich und auf diese Weise ein Unrechtthun bei voller Kenntniss der allgemeinen Wahrheit.

Wir sind in dem Vorangehenden etwas ausführlicher gewesen, als das Verständniss der zunächst vorliegenden Worte: ἐν ταῖς πρακτικαῖς erfordert hätte. Aber diese Ausführlichkeit wird die Einsicht in den Sinn der ganzen Stelle erleichtern. Betrachtet Aristoteles die menschlichen Handlungen, sofern sie auf allgemeinen Begriffen und Grundsätzen beruhen, als Schlussätze praktischer Syllogismen, so haben wir bei den Worten „ἐν ταῖς πρακτικαῖς“ eben an diese συλλογισμοὶ τῶς πρακτῶν zu denken.

In diesen praktischen Schlüssen nun geht der νοῦς auf das Letzte und Mögliche und die zweite Prämisse.²⁾ In den streng wissenschaftlichen Schlüssen giebt es ein solches bloss Mögliche (ἐνδεχόμενον) nicht. Dort herrscht das Gesetz der Nothwendigkeit. Darum ist ihre Feststellung nicht Sache des νοῦς.

Die Untersätze im praktischen Syllogismus sind uns bereits bekannt. Sie gehen immer auf das Einzelne und liefern den terminus minor: ἐγὼ τοιόσδε und τὸ νῦν τοιόνδε. Wenn, sagt Aristoteles (Eth. 7, 5. 1147. a. 29), der Obersatz lautet: παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ, und der Untersatz: τουτὶ γλυκὺ, ὥς ἐν τι τῶν κατ' ἕκαστον, so ist es der νοῦς, welcher sowohl die Kenntniss des Obersatzes, als die des Untersatzes liefert.

Den Grund für diese Erscheinung liefern die folgenden Worte: denn Principien des Zweckes sind diese; denn aus dem Einzelnen

¹⁾ Eth. 7, 5. 1147. a. 25. ἡ μὲν γὰρ κατὰ λόγου δόξα, ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν κατ' ἕκαστά ἐστιν ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἐνθά μὲν φάναι τὴν ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐδύς.

²⁾ Eth. 1, 1. 2. 1143. b. 3. ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως.

(wird gewonnen) das Allgemeine.¹⁾ Das Einzelne und das Allgemeine, das Viele und das Eine sind also nicht Gegensätze, wie bei Plato, sondern auf einander bezogen. Wie die Wissenschaft ihre allgemeinen Sätze auf dem Wege der Induction gewinnt, so auch das Handeln seine allgemeinen, sittlichen Begriffe aus den Einzelzwecken, wie dieselben den Untersätzen des praktischen Syllogismus zu Grunde liegen. Die Bestimmungen der Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mässigkeit werden aus den einzelnen Erscheinungen tapferer, gerechter, maassvoller Thaten gewonnen.²⁾ Die Vernunftthätigkeit aber, welche diese einzelnen Erscheinungen richtig auffasst und den darin enthaltenen allgemeinen Begriff intuitiv erkennt, ist der νοῦς.³⁾

Würden die sittlichen Principien nicht in dem Boden der Einzelerfahrungen, der Welt der sichtbaren Wirklichkeit wurzeln, so würden sie haltlos (κενὸς) sein und der Wesenheit entbehren.⁴⁾ Darum bestreitet Aristoteles auch die Idee eines Guten an sich, wie sie Plato gelehrt hatte (Eth. 1, 6) und lobt es an den Pythagoreern, dass sie das Gute nicht als ein Abstractes darstellen, sondern so, wie es sich in bestimmten Besonderheiten zu erkennen giebt. Eben daher mag es kommen, dass er die allgemeinen sittlichen Begriffe häufig nur δόξα nennt, ein Wort, das

¹⁾ Eth. 6, 12. 1143. b. 4. ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἔνεκα αὐταὶ. ἐκ τῶν καὶ ἕκαστα γὰρ τὸ κατὰ λόγον.

²⁾ So auch richtig Ramsauer (S. 410): Τὸ οὗ ἔνεκα necessario τὸ κατὰ λόγον τέλος dici videbitur. Nec profecto temere. Wenn er dann fortfährt: in educandis sane pueris ὁ ἐθισμός . . . e singulis recte propositis per usum efficit, ut homo adultus omnino summum propositum recte teneat — so ist das richtig, wenn er die Gewöhnung dies auf Grund des angeborenen νοῦς vollbringen lässt.

³⁾ Wenn Zeller (Gesch. der griech. Philos. 3. A. S. 631) die Worte ἐκ γὰρ τῶν καὶ ἕκαστα τὸ κατὰ λόγον streichen zu müssen glaubt, weil sich dafür noch keine genügende Erklärung gefunden habe, so hängt dies vielleicht damit zusammen, dass er in 1143. b. 3 die Worte τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐν δεχομένου nicht auf die zweite Prämisse beziehen will, sondern auf den Schlusssatz. Dagegen dürfte der Umstand entscheidend sein, dass Aristoteles im Vorhergehenden ausdrücklich sagt, τῶν ἐσχάτων οὐ λόγος. Er muss also ein Letztes im Sinne haben, von dem es keine Begründung giebt. Dies kann wohl das Wahrnehmungs-Urtheil der zweiten Prämisse, doch unmöglich der Schlusssatz eines Syllogismus sein.

⁴⁾ Eth. 2, 7. 1107. a. 30. ἐν τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις, οἱ μὲν κατὰ λόγον κενώτεροί εἰσιν οἱ δ' ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι. περὶ γὰρ τὰ καὶ ἕκαστα αἱ πράξεις.

sonst der „ἐπιστήμη“ gegenüber steht, wenngleich er ihnen auch zuweilen die ehrenvollere Bezeichnung „ἐπιστημονικόν“ zugesteht und der δόξα auch eine Beziehung auf das Unsichtbare (τὰ ἀίδια Eth. III, 2. 1111. b. 22) giebt.¹⁾

Aber ist es nicht sonst immer die αἴσθησις, welche das Einzelne erfasst? Wie geschieht es, dass hier diese Thätigkeit dem νοῦς zugeschrieben wird? Lesen wir nicht Eth. 7, 5. 1147. a. 25. ἡ δ' ἐτέρα (Untersatz) περὶ τῶν κατ' ἑκαστά ἐστιν ὧν αἴσθησις κυρία und ib. b. 15: οὐ γὰρ τῆς κυρίως εἶναι δοκούσης ἐπιστήμης παρούσης γίνεται τὸ πάθος, οὐδ' αὐτὴ περιέλκεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς (d. h. nicht die Erkenntniss, welche der Obersatz ausspricht, sondern diejenige, welche wir durch αἴσθησις haben, wird von der Leidenschaft überwunden). Auch Aristoteles weiss dies recht gut; denn so fährt er an unserer Stelle (Eth. 6, 12.) fort: „Von diesem (dem Einzelnen) muss man Wahrnehmung haben. Diese aber ist νοῦς.“²⁾

Trendelenburg (histor. Beiträge II, 377) sieht hierin eine Herabsetzung des νοῦς. Sonst, meint er, heisst der νοῦς εἶδος εἰδῶν und hier soll er Wahrnehmung sein. Sonst wird der νοῦς grade immer im Gegensatz gegen die αἴσθησις, die Vernunft im Gegensatz gegen die Wahrnehmung gedacht, und hier soll sie selbst Wahrnehmung sein.

Teichmüller (Prakt. Vernunft S. 243 ff.) meint, unter αἴσθησις müsse hier eine besondere Art der Wahrnehmung, ein moralischer Sinn, verstanden werden.

Wir dürfen zum Verständniss der obigen Worte, an das erinnern, was wir vorhin aus an. post. 2, 19 über das Verhältniss von νοῦς und αἴσθησις erfahren haben. Teichmüller hat gewiss Recht, wenn er die Thätigkeit der αἴσθησις nicht aufgehen lassen will in der sinnlichen Wahrnehmung (τῶν ἰδίων de an. 2, 6) des Sauren, Süssen, Weissen etc.; auch nicht in der αἴσθησις τῶν κοινῶν (ibid.), die Zahl, Figur, Bewegung erfasst, oder endlich in der αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός, mit welcher wir wahrnehmen, dass das erscheinende Weisse der Sohn des Diaphanes ist.³⁾ Allein es be-

¹⁾ Eth. 7, 3. 1147. a. 25. ἡ καθόλου δόξα (d. Obersatz) dagegen ib. b. 13. διὰ τὸ μὴ καθόλου μηδ' ἐπιστημονικόν ὁμοίως εἶναι δοκεῖν τῷ καθόλου τὸν ἐσχατὸν ὅρον, ἔοικεν, ὃ ἐζήτει Σωκράτης, συμβαίνει.

²⁾ Eth. 6, 12. 1143. b. 5. τούτων οὖν δεῖν ἔχειν αἴσθησιν αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

³⁾ De an. 2, 6. 418. a. 21. (cf. auch ib. 3, 1. 5 und 3, 3. 3. Trend.)

darf deshalb nicht der Annahme eines besonderen moralischen Sinnes. Die αἰσθησις ist eine δύναμις κριτική. Alles Urtheilen, welches nicht auf logischen Gründen, sondern auf unmittelbarem Empfinden beruht, gehört ihr zu. Darum kann Aristoteles sowohl das Urtheil „τουτὶ δὲ γλυκύ“ (Eth. 7, 5, 1147 a. 33) der αἰσθησις zuschreiben, als auch jenes darüber, wie und wenn und aus welchem Grunde und wie lange man zürnen müsse (Eth. 2, 9. 1109. b. 23.)¹⁾. Denn wie das Allgemeine von der Wissenschaft beurtheilt wird, so alles Einzelne von der αἰσθησις. Hier gilt der Grundsatz, den Aristoteles Eth. 2, 9 1809 b. 14 präcis ausgesprochen: τὰ δὲ τοιαῦτα (das sinnlich Wahrnehmbare) ἐν τοῖς κατ' ἕκαστα καὶ ἐν αἰσθήσει ἢ κρίσει.

Ist aber demnach die αἰσθησις ein Vermögen des Urtheilens, so wird sie auch ein solches sein, durch welches wir die Wahrheit zu erkennen und auszusprechen vermögen. Aristoteles nennt sie daher auch „κύριον ἀληθείας“ (Eth. 6, 2.). Ist ihr Urtheil auch ein unmittelbares, so liegt doch die Möglichkeit vor, dass es allmählich zu irrthumsloser Fertigkeit gelange. Bedarf es dazu der Zeit und Erfahrung²⁾ so werden es die Aelteren und Erfahrenen sein, bei denen wir sie in vollendeter Weise finden, während sie auch sonst in ihrer Ausbildung sich den verschiedenen Lebensaltern anschliesst und in ihrem ersten Stadium als eine reine Naturgabe erscheint (ζῶα ἔχει δύναμιν σύμφυτον κριτικὴν, ἣν καλοῦσιν αἰσθησιν an. post. 2, 19.).

In keiner anderen dianoëtischen Tugend aber finden wir alle diese Merkmale vereinigt, als in dem νοῦς. Von ihm heisst es Eth. 6, 12. 1143. b. 6. im weiteren Verlauf unserer Stelle: Von Natur ist Niemand weise; aber wohlmeinenden Sinn, Einsicht und νοῦς hat er (v. Natur). Ein Beweis dafür ist unsere Meinung, dass diese (sc. Fertigkeiten) den Altersstufen folgen und dass dieses bestimmte Alter νοῦς und γνώμη besitzt, als ob die Natur Ursache davon sei. Deswegen ist der νοῦς Anfang und Ende. Denn von diesem (sc. womit es das νοῦς zu thun hat) gehen die

¹⁾ Eth. II, 9. 1109. b. 14. οὐ γὰρ ῥάδιον διορίσαι, πῶς καὶ τίσι καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον . . . οὐ ῥάδιον, τῷ λόγῳ ἀφορίσαι, οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν, τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς κατ' ἕκαστα καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει.

²⁾ Eth. II, 1. 1103. a. 15. ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖστον ἐκδιδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου.

Beweise aus und um dieses drehen sie sich ¹⁾ (sc. die praktischen Syllogismen). Daher muss man auf die unbewiesenen Aussprüche und Meinungen der Erfahrenen, Alten und Einsichtigen nicht weniger achten, als auf die Beweise. Denn weil sie durch die Erfahrung ein Auge haben, sehen sie richtig.

Der νοῦς, als das Vermögen der unvermittelten Wahrheits-erkenntniss, ist die dianoëtische Tugend, in welcher die Wahrnehmung ihre höchste Stufe, ihre abschliessende Vollendung erreicht. Zunächst als Vermögen ist er ja angeboren (διὸ καὶ φυσικὰ δοξεῖ εἶναι ταῦτα); aber durch Uebung und Erfahrung entwickelt er sich zur irrthumslosen Fertigkeit, die nach der einen Richtung der Wissenschaft ebenbürtig zur Seite tritt, nach der andern, sofern sie die Principien erfasst, sie noch überragt. Darum heisst der νοῦς auch Anfang und Ende, weil wir ihm ebensosehr die wahrheitsgetreue Auffassung des Allgemeinen, wie des Einzelnen verdanken. Er ist es, der den unbewiesenen Aussprüchen der Aeltern ihre beweisende Kraft verleiht; denn, obgleich dieselben nur auf der Erfahrung beruhen und die Erfahrung nur eine Kenntniss der Thatsachen gewährt, nicht eine solche der Ursachen (Met. 1, 1.), so hat er doch das Auge derselben für die Wahrheit des Einzelnen geschärft. Ihre Wahrnehmung ist fehlerlos und zutreffend geworden und liefert nun eben so sichere Resultate, wie sie sonst nur die Wissenschaft giebt. Auf dieser ihrer höchsten Stufe aber, wo die Wahrnehmung das „μάλιστα ἀληθεύειν“ (Eth. 6, 26) erreicht hat, offenbart sie ihren wahren Charakter und zeigt sich als identisch mit dem Vermögen der Principienerkenntniss, mit dem sie bisher schon die unmittelbare Auffassung der Wahrheit getheilt hat. Die αἴσθησις ist νοῦς (Eth. VI, 12. 1143 b. 5). So kann Aristoteles auch wieder das Wort αἴσθησις gebrauchen, wo wir den νοῦς erwarten würden z. B. Eth. 8, 14. 1161, b. 26 vom Verhältniss der Kinder zu den Eltern: οἱ μὲν (Eltern) εὖθὺς γινόμενα στέργουσιν, τὰ δὲ (die Kinder) προελθόντα τοῖς χρόνοις τοὺς

¹⁾ Eth. VI, 12. 1143. b. 6. φύσει σοφός μὲν οὐδεὶς, γνώμην δ' ἔχει καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. σημεῖον, δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης. διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς. ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις καὶ περὶ τούτων. ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκταις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἥττον τῶν ἀποδείξεων.

γονεῖς, σύνεσιν ἢ αἰσθησιν λαβόντα. Wir müssen dabei nur immer im Auge behalten, dass nicht jede beliebige Wahrnehmung mit dem νοῦς identisch ist, sondern nur die durch Erfahrung gereifte. Daher können αἰσθησις und νοῦς auch neben einander stehen, wie z. B. de motu anim. 6. „ποτέον μοι, ἢ ἐπιθυμία λέγει. τοδὶ δὲ ποτὸν, ἢ αἰσθησις εἶπεν ὅτι ἢ φαντασία ἢ ὁ νοῦς. Auch ist es nicht die Einzelvorstellung: süß, sauer, bitter, von welcher jene Identität gilt. Sondern zum Wahrsein gehört ein Urtheil und eben als solch ein Vermögen des Urtheilens¹⁾, wennschon des unvermittelten, nicht auf Gründen, sondern auf Empfindungen beruhenden Urtheilens, entwickelt sich die αἰσθησις zur Tugend des νοῦς. So zeigt sich auch der Vorwurf, welchen Ramsauer dem Aristoteles (S. 409) macht, unbegründet, Aristoteles habe ebensowenig die ἔσχατα τοῦ θεωρητικοῦ wie die πρώτοι ὅροι τοῦ πρακτικοῦ νοῦ in seine Untersuchung aufgenommen. Sie fallen beide in die Wirkungssphäre des νοῦς. Richtig ist nur, dass ihm bei der Wissenschaft die allgemeinen Begriffe wichtiger erscheinen; denn ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου, bei der Praxis das Einzelne; denn ἡ πράξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. Darum hebt Aristoteles dort diejenige Seite des νοῦς hervor, die dem Allgemeinen zugewandt ist, hier diejenige, die das Einzelne erfasst.

Teichmüller sagt ein Mal (Aristol. Forschungen I, 83): „Die αἰσθησις kann nicht die ganze Region des Gemüthslebens bezeichnen, vielmehr immer nur etwas Theoretisches (im Gegensatz zum Gefühl und Willen).“ Wir stimmen dem ganz bei; aber wir ziehen nun auch die Folgerung: ist die αἰσθησις immer theoretisch und ist die αἰσθησις in Eth. 6, 12 = νοῦς, so ist an dieser Stelle auch der νοῦς theoretisch zu fassen und nicht, wie Teichmüller will, mit der praktischen Vernunft identisch. Freilich Teichmüller sagt auch nie, wie es Aristoteles thut, die αἰσθησις ist νοῦς, sondern stets: die Vernunft ist Wahrnehmung und muss in Folge dessen eine besondere (praktische?) Wahrnehmung suchen, welche der praktischen Vernunft, die er in Eth. 6, 12 sieht, gleich wäre. Wir glauben mit Walter in unserer Stelle eine theoretische Funktion der Vernunft finden zu müssen und aus an. post. 2, 19 und a. l. dargethan zu haben, dass die An-

¹⁾ Top. 2, 4. 2. τὸ δ' αἰσθάνεσθαι κρίνειν ἐστὶν τὸ γὰρ κρίνειν γένος τοῦ αἰσθάνεσθαι ὁ γὰρ αἰσθανόμενος κρίνει πῶς.

schauung von einer Verwandtschaft zwischen αἰσθησις und νοῦς auch sonst dem Aristoteles nicht fremd ist. „Bei der ausserordentlichen Bedeutung der Induction für das gesammte Wissensgebiet, müssen diejenigen Bestandtheile derselben, in denen eine Aussage über die Objectivität enthalten ist, eine fehlerfreie Auffassung finden, und es muss daher für dieselben eine Tugend postulirt werden . . . Die Thätigkeit des Verstandes aber ist überall eine blosser Erkenntniss, hat in dieser ihren Zweck und ist demgemäss theoretisch.“

Mit diesen Worten schliesst Walter (S. 334. 35) seine Untersuchung über den νοῦς ab. Wir können sie uns ganz zu eigen machen. Ist die Induction die Grundlage des gesammten Wissens, des theoretischen wie des praktischen, und die αἰσθησις die Form der inductiven Seelenthätigkeit, so liegt es schon in der Idee der dianoëtischen Tugend, als Fertigkeit irrthumsloser Wahrheitserkenntniss, dass auch die Auffassung des Einzelnen, als Thatsächlichen, nicht als Nothwendigen, sicher gestellt und der Möglichkeit des Irrthums entzogen werde. Diese Bürgschaft für die Zuverlässigkeit des Thatbestandes ist es, welche der νοῦς als Vollendung der αἰσθησις übernimmt, und durch welche er den praktischen Wissenschaften ebenso ihr Fundament liefert, wie den theoretischen durch seine Erkenntniss der letzten Principien. In beiden Thätigkeiten aber, so wenig verwandt sie auf den ersten Blick erscheinen, bleibt er dennoch seinem Charakter treu; denn sein Wesen ist die Unmittelbarkeit.

Aber, fragt Prantl, (Die dianoëtisch. Tugenden S. 13) „wie soll denn jenes (d. νοῦς), was das tiefste und innerste Princip und die oberste Bedingung alles Erkennens und Handelns ist, selbst eine Tugend sein? „Vielmehr“, so beantwortet er selbst seine Frage, „der νοῦς ist das Unmittelbare, bei welchem als solchem von Logik und Ethik oder Tugend noch keine Rede ist.“

Dafür scheint allerdings auch der Umstand zu sprechen, dass Aristoteles ihn dort, wo er ihn als Vermögen der Principien-Erkennntniss einführt, nicht als „Fertigkeit“ bezeichnet (Eth. 6, 6). Allein wir dürfen Prantl entgegenen, dass Aristoteles Eth. 6, 6 auch keine Definition des νοῦς giebt, sondern nur sein Vorhandensein postulirt, Eth. 6, 12 dagegen, wo er ausführlich seine Functionen bezeichnet, ihn auch mit φρόνησις, σύνεσις, γνώμη zusammen

unzweifelhaft als „ἔξις“¹⁾ bestimmt, ihm eine Entwicklung in der Zeit und damit die Möglichkeit zuspricht, etwas actuell zu werden, was er sonst nur potentiell war.

Gehört es zu den Eigenthümlichkeiten der dianoëtischen Tugenden, zu ihrer Entwicklung der Erfahrung, der Zeit, der Anleitung zu bedürfen²⁾, besteht ihr Wesen darin, eine βελτίστη ἔξις πρὸς τὸ μάλιστ' ἀληθεύειν zu sein — so finden wir alle diese Züge in dem νοῦς vereinigt, freilich einzelne von ihnen nur in jener Seite derselben, die auf das ἐνδεχόμενον gerichtet ist. Diese mag auch Aristoteles vorzüglich im Sinne gehabt haben, da er den νοῦς unter die dianoëtischen Tugenden rechnet. Sofern der νοῦς Vermögen der Principienerkenntniss ist, fällt er freilich mehr unter die φύσιχα, als die ἔξεις, ist mehr Naturgrund, als sittlich erworbene Fertigkeit. Aber indem er auch als solcher eine fehlerlose Wahrheitserkenntniss gewährt, mochte Aristoteles sich bewogen finden, auch nach dieser Seite hin ihn zu den Tugenden, οἷς μάλιστα ἀληθεύομεν, zu rechnen.

Auf diese Weise dürften der Schwierigkeiten, welche der Lehre vom νοῦς anhaften, sich verhältnissmässig am Leichtesten lösen lassen. Es bedarf dann nicht, dass wir τὸ κατ'όλου an unserer Stelle im Sinne einer προᾶξις πλήρης nehmen, wie Trendelenburg will, der in diesen Worten den Collectivzweck findet im Gegensatz zu den Einzelzwecken (ἐκ τῶν κατ' ἕκαστα); denn auch der Collectivzweck würde immer nur ein relativ allgemeiner, nicht τὸ κατ'όλου sein, zwar ein erweiterter, aber auch dem τὸ κατ'όλου gegenüber immer noch ein einzelner Zweck. Ebensowenig brauchen wir mit Hartenstein in dem κατ' ἕκαστα hier „Anfangspunkte für die Verwirklichung des Zwecks“ zu erblicken, welches die einzelnen Mittel seien, „sofern der verwirklichte Zweck aus ihnen entstehe, wie das Allgemeine aus dem Besonderen“; denn es ist unmöglich, die Mittel als Anfänge des Zwecks und den einzelnen Zweck als ein Allgemeines zu bezeichnen.

Aber eine Schwierigkeit bleibt auch bei unserer Auffassung noch ungelöst; es ist die Frage, welchem Vernunfttheil denn nun

¹⁾ εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ ἔξεις αὗται εὐλόγως εἰς ταῦτ' οὐκ εἰσὶν αὐτὸ τείνουσαι· λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν, ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες, γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη καὶ φρονίμους καὶ συνετούς.

²⁾ Eth. 2, 1. 1103. a. 15. ἡ μὲν διανοητικὴ (ἀρετὴ) τὸ πλεῖστον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου.

der νοῦς zuzutheilen sei, da er sowohl auf die Erkenntniss der höchsten Principien, als auch auf die des Einzelnen gerichtet, Anfang und Ende ist. Aristoteles hatte aber in der einleitenden Betrachtung (Eth. 6, 1) geäußert, dass je nach der Verschiedenheit der Objecte auch die Vernunft zu theilen sei und der eine Theil derselben, der wissenschaftliche, auf das gehe, dessen Principien sich nicht ändern können, der andere, der logistische oder berathende, auf das bloss Mögliche und Veränderliche. Nun aber bezieht sich der νοῦς nach der einen Seite auf das Unveränderliche und Allgemeine (als ἀρχή), nach der anderen auf das Einzelne und Wandelbare (als τέλος).

Walter (S. 322) meint, die zweite Thätigkeit des νοῦς sei Wahrnehmungsthätigkeit, die erste Vernunftthätigkeit. Jene Unterscheidung des ἐνδεχόμενον und μὴ ἐνδεχόμενον habe für das ganze Gebiet der Vernunft zwar Geltung, indessen nur soweit, als dieselbe von der Wahrnehmung unterschieden ist, nicht in jener Identität mit ihr verharret. Darnach fiele die wahrnehmende Function des νοῦς ausserhalb der Vernunft, des λόγον ἔχον¹⁾, ihre tugendhafte Vollendung also ausser den Kreis der dianoëtischen Tugenden; wir erhielten eine Tugend, die nicht ethisch, nicht dianoëtisch, vielleicht ästhetisch, doch nicht aristotelisch wäre.

Vielleicht ist es richtiger zu sagen, dass Aristoteles, so scharf er unterscheidet, doch ebenso wenig sich an seine Unterscheidungen bindet.²⁾ Die Weisheit z. B. gilt ihm nach Eth. 6, 1 für rein theoretisch; sie hat nichts mit dem zu thun, was dem Werden unterworfen ist und doch soll sie nach Met. 1, 2 diejenige Wissenschaft sein, welche lehrt, weshalb jedwedes zu thun ist.³⁾ Umgekehrt ist die φρόνησις nach Eth. 6, 7 die Tugend der praktischen

¹⁾ Denn diese kennt nur ein ἐπιστημονικόν und ein λογιστικόν, nicht ein αἰσθητικόν.

²⁾ Hierüber äussert sich Teichmüller durchaus in unserem Sinn, wenn er sagt (Philos. der Kunst, S. 5): Es scheint, als müsste Aristoteles der leichteste Schriftsteller sein, da er von den meisten Bezeichnungen, die er braucht, die schärfsten Definitionen giebt. Darin würde man nun sehr irren; denn ein Anderes ist es, termini zu schaffen, ein Anderes, sie strict anzuwenden, und man kann von der Definition ebenso wenig einen gültigen Schluss auf den jedesmaligen Gebrauch eines Wortes machen, wie von den sittlichen Grundsätzen, die Jemand ausspricht, auf seine Handlungen.

³⁾ Met. 1, 2. c. 82. b. 4. ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἥ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον.

Vernunft, welche das menschliche Gute durch Berathschlagung zu treffen weiss und doch nennt Met. 1, 2 Aristoteles dasjenige Erkennen, welches das Wissen um sein selbstwillen, nicht des Nutzens wegen pflegt, φρόνησις.¹⁾

So darf es bei ihm nicht befremden, wenn er einem Vernunftvermögen, das zunächst auf jene Dinge gerichtet ist, deren Principien unwandelbar sind, ohne weitere Motivirung auch eine Thätigkeit im Gebiet des Einzelnen und Veränderlichen zuschreibt, zumal diese Thätigkeit eben auch eine rein theoretische ist. Denn dieses war offenbar der Hauptgrund seiner Distinctionen im ersten Capitel des 6. Buches der Ethik, Theorie und Praxis, Erkennen um seinet selbstwillen und Erkennen um eines Zweckes willen aus einander zu halten. Eine Erkenntniss der Zweckbegriffe ist aber etwas anderes als eine Erkenntniss wegen eines Zwecks, und eine Vernunft, die Einzelnes wahrnimmt, ist noch nicht eine Vernunft, die im Gebiet des Einzelnen handelt. Wir bleiben mithin auch bei unserer Auffassung von Eth. 6, 12 innerhalb derjenigen Grenzpfähle, welche Aristoteles Eth. 6, 1 zwischen theoretischer und praktischer Vernunft gesteckt hat; denn die Thätigkeit des νοῦς wird nirgends berathschlagend oder logistisch; sie bleibt theoretisch.²⁾

Wie viel grösser die Schwierigkeiten sind, die einer Auslegung von Eth. 6, 12 im Sinne der praktischen Vernunft entgegenstehen, zeigt sich recht deutlich bei Teichmüller (S. 213); denn er sieht sich genöthigt innerhalb der φρόνησις, welche die ἕξις des νοῦς πρακτικός ist, noch eine specielle φρόνησις anzunehmen, als „specifische Einzelfunction, welche mehr auf die Mittel und auf den Untersatz des praktischen Schlusses gerichtet ist“, und neben dieser

¹⁾ Met. 1, 2. 82. b. 4. σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγὴν ἡ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι.

²⁾ Zeller hält es allerdings für „durchaus unzulässig“, dem νοῦς (κατ' ἐξοχὴν) eine Beziehung auf das ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν zu geben (Phil. der Griech. 3. A. Theil II. 2. A. S. 652). Dies widerspreche der constanten Lehre des Philosophen, der an. post. 1, 33 ausdrücklich erkläre, vom Veränderlichen gebe es weder ἐπιστήμη noch νοῦς. Wir werden zugeben dürfen, dass Aristoteles die theoretische Beziehung der Vernunft auf das Veränderliche sonst nicht νοῦς, sondern „αἵσθησις“ nenne, dürfen aber nach an. post. 2, 19 behaupten, dass er doch eine solche — nur eben in der Form der αἵσθησις — kennt. Die Beziehung der αἵσθησις auf die praktische Vernunft ist so lange nicht möglich, als nicht nachgewiesen ist, dass die praktische Vernunft nach Aristoteles zugleich erkennend, d. h. theoretisch ist.

speciellen φρόνησις noch einen speciellen νοῦς, welcher „im Gegensatz steht gegen die syllogistische Thätigkeit — also in dem allgemeinen νοῦς πρακτικός, dem Genusbegriff, noch eine Species, die ebenfalls νοῦς πρακτικός ist, doch nicht λογιστικός. Bei dem grossen Reichthum der griechischen Sprache ist es doch kaum glaublich, dass Aristoteles zur Bezeichnung so verschiedener Beziehungen nicht auch verschiedene Worte zur Verfügung gehabt haben sollte.

Auch macht Teichmüller selbst bei anderer Gelegenheit darauf aufmerksam¹⁾, wie in der Natur Nothwendiges und Wandelbares, Allgemeines und Einzelnes vereint ist, und wie ihre Wissenschaft dennoch von Aristoteles zur ἐπιστήμη, nicht zur δόξα gerechnet wird, „obgleich er in vielen physischen Fragen durchaus nicht zur apodictischen Gewissheit kommt“. Wenn er dann mit vollem Recht zur Unterscheidung einer theoretischen und einer praktischen Betrachtung der Natur als Beispiel den Physiker und den Arzt anführt, so dürfen wir dieses Beispiel auch auf unseren Fall anwenden und sagen: Der νοῦς ist der Physiker, welcher das Wesen erkennt, die praktische Vernunft dagegen bei Aristoteles der Arzt, welcher diese Erkenntniss zu praktischen Zwecken anwendet.

3. Die Weisheit.

Trendelenburg sagt einmal²⁾: Der Gegenstand jeder Wissenschaft ist beschränkt; an der Grenze macht sich das Begrenzende, das Nachbargebiet, geltend, und der Zusammenhang der Objecte offenbart sich zunächst in diesem Nebeneinander. Wenn wir . . . an Stelle dieses Bildes das eigentliche Verhältniss aufsuchen, so hat das Allgemeine jeder Wissenschaft, welches als solches fähig ist, Besonderes in sich aufzunehmen oder Höheres in sich auszubilden, zu dem Allgemeinen der übrigen Wissenschaften eine besondere Lage, indem es Anderes voraussetzt und von Anderem vorausgesetzt wird. Es entsteht in dieser Richtung die Frage, was das allgemeine, durch Alles durchgehende Seiende sei. Auch Aristoteles hat diese Frage aufgestellt und ihre Beantwortung einer besonderen dianoëtischen Tugend, der Weisheit, zugewiesen. Worin besteht dieselbe?

¹⁾ Teichmüller: Philos. der Kunst, S. 15.

²⁾ Trendelenburg: Logische Untersuchungen, 2. A. S. 6.

Nach seiner Gewohnheit geht Aristoteles, um ihr Wesen zu bestimmen, vom Sprachgebrauch aus. „Die Weisheit, sagt er Eth. 6, 7¹⁾, theilen wir in den Künsten denen zu, die am genauesten in den Künsten sind, z. B. nennen wir den Pheidias einen weisen Bildhauer, und den Polyclet einen weisen Maler. Hier nun deuten wir durch das Wort „Weisheit“ nichts Anderes an, als dass sie eine Tugend der Kunst sei“. Indessen dies ist die Weisheit nicht, die Aristoteles im Sinne hat. Solche Vollendung technischer Fertigkeit ist nur eine σοφία κατὰ μέρος, eine Weisheit in Bezug auf etwas Anderes (ἄλλο τι σοφούς), die ihren Zweck und Werth nicht in sich selbst trägt und darum auch weniger geschätzt ist, als die, welche um ihretwillen etwa gesucht würde. Es mag dies Alles wohl Weisheit sein; aber „die Weisheit“ ist es nicht. Was gehört zu derselben? Aristoteles untersucht ihren Begriff Met. 1, 2 nach Inhalt und Umfang ausführlich und findet, dass ein Vierfaches dazu gehört:

1. Der Weise muss, soweit dies möglich ist, Alles wissen.
2. Er muss dasjenige kennen, was schwer zu erkennen ist, und nicht so leicht, wie das Wahrnehmbare.
3. Er muss die Ursachen genauer kennen und besser darlegen können.
4. Das, was er weiss, muss um seinetwillen gewusst werden, nicht um eines zufälligen Zweckes willen, muss nicht anderen Zwecken untergeordnet, sondern übergeordnet sein.²⁾

Alle diese Erfordernisse nun finden wir vereint in der Wissenschaft von den ersten Principien und Ursachen. Denn:

1. Wer die Kenntniss des Allgemeinen hat, besitzt auch die des Besonderen.

¹⁾ Eth. 6, 7. 1141. a. 9. τὴν δὲ σοφίαν ἐν ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν (οἷον, Φειδίαν, λιθουργὸν σοφὸν, καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν) ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐδὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν, ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν.

²⁾ Met. 2, 1. 982. a. 8. ὑπολαμβάνομεν δὲ, πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν, ὡς ἐνδέχεται . . . εἶτα τὸν τὰ χαλεπὰ γινῶναι δυνάμενον καὶ μὴ ῥάδια ἀνθρώπῳ γινώσκειν, τοῦτον σοφὸν . . . ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτίων, σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην. καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἔνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἰρετὴν οὔσαν, μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἔνεκεν. καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον εἶναι σοφίαν.

2. Diese Kenntniss ist die schwierigste, weil das Allgemeine von der sinnlichen Wahrnehmung am entferntesten liegt.

3. Aber sie ist auch die genaueste, wie die Arithmetik genauer ist, als die Geometrie, weil bei dem Einzelnen eine grössere Anzahl von Kräften auf einander und gegen einander wirkt, als bei dem Allgemeinen, die Bestimmungen des Einzelnen daher nie ganz genau sein können.

4. Dieses Wissen ist am genauesten, und so wird es auch am gesuchtesten sein, und weil es mit den Ursachen auch die Zwecke weiss, wird es dasjenige sein, welches am Meisten gebietet.¹⁾

Wenn also die Weisheit nur ein Wissen sein kann, so wird es dasjenige sein, welches die Kenntniss der Principien umschliesst. Wir verstehen daher leicht die Definition derselben, die Aristoteles Eth. 6, 7. 114 a. 15 von ihr giebt, wenn er sagt: δῆλον, ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία· δεῖ τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη. Wissenschaftlich abgeleitet ist dieser Begriff freilich weder in der Ethik, noch in der Metaphysik, sondern nur als die dem Sprachgebrauch zu Grunde liegende Vorstellung aufgewiesen.

Darnach ist die Weisheit ein theoretisches Wissen, nicht ein praktisches.²⁾ Denn aus der Verwunderung ist sie entstanden, nicht zur Beseitigung eines Bedürfnisses oder einer Unvollkommenheit der Natur, wie die Kunst, sondern zur Aufhebung des Nichtwissens. Sie hat es nicht mit dem Werden zu thun; sie betrachtet nichts von dem, in Folge dessen der Mensch glücklich sein wird.³⁾ Sie erkennt nur, um zu erkennen. Ihr Wissen ist Selbstzweck.

¹⁾ Met. 1, 2. 982. a. 21. Τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν. οὗτος γὰρ οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα. Σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ τὰ μάλιστα καθόλου, πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεων ἐστὶ. Ἀκριβεστάται δὲ τῶν ἐπιστημῶν, αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσὶν. Αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσδέσεως λεγομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας . . . ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα, τίνος ἕνεκέν ἐστιν πρακτέον ἕκαστον.

²⁾ ib. Δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.

³⁾ Eth. 6, 13. 1143. b. 19. ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρεῖ, ἐξ ὧν ἐστὶ εὐδαίμων ἄνθρωπος, οὐδεμιᾶς γὰρ γενέσεώς ἐστιν.

Schon durch diesen theoretischen Charakter ist sie ebensosehr von der Staatskunst, als von der φρόνησις unterschieden. Es kommt aber dazu noch ein zweites Moment: es giebt nicht eine Mehrzahl von Weisheiten. Es giebt nur eine Weisheit. Dagegen variirt die Kunst nach der Verschiedenheit ihrer Objecte und ebenso ist die φρόνησις verschieden. Denn selbst die Thiere scheinen an der letzteren in soweit Theil zu haben, als sie eine auf Erhaltung des Lebens fürsorgend gerichtete Kraft besitzen. Dies kann nur daher kommen, weil die Weisheit auf dasjenige geht, was immer überall dasselbe ist, Kunst und Handlung und praktische Vernunft dagegen auf das Veränderliche, Verschiedene. Jenes ist das Allgemeine und Nothwendige, dieses das Einzelne. Darum muss der Weise wohl auch einiges Beweisbare kennen; aber dies genügt nicht. Es muss die Principienerkenntniss hinzutreten (τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξιν ἐστὶν Eth. 6, 6. δεῖ τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν). Das Beweisen ist Sache der Wissenschaft; die Principien erkennt der νοῦς. Darum nennt Aristoteles die Weisheit eine Vereinigung von ἐπιστήμη und νοῦς (Eth. 6, 7. 1141. a. 18). Aber es sind nicht alle Gegenstände der Wissenschaft auch solche der Weisheit; die σοφία umfasst nicht die ganze ἐπιστήμη. Darum sagt Aristoteles nicht: die Weisheit sei die Wissenschaft, (ἡ ἐπιστήμη) sondern nur schlechtweg ἐπιστήμη; denn ἐνίων ἀπόδειξιν ἔχει σοφός. Auch nicht die gesammte Thätigkeit des νοῦς geht in der Weisheit auf; wir lernten vorhin eine solche kennen, die auf das Einzelne gerichtet ist und die Weisheit daher nicht berührt. Darum ist die σοφία nur νοῦς καὶ ἐπιστήμη, nicht, ὁ νοῦς καὶ ἡ ἐπιστήμη.

Um so mehr erhebt sich nun die Frage: was versteht Aristoteles unter jenen „ἐνία“ von denen der Weise Beweis haben muss? Was bildet das Object der σοφία? Erfuhren wir aus der Metaphysik im Vorigen, dies sei das Allgemeine, Unveränderliche, die ersten Ursachen und Principien, so gilt es nun, dieses Object etwas genauer ins Auge zu fassen.

Aristoteles sagt (Eth. 6, 7. 1141 a. 20) ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. Was sind diese von Natur verehrungswürdigsten Dinge?

Den Begriff des „τίμιον“ erörtert Aristoteles im 12. Capitel des 1. Buchs der Nicomachien. Dort unterscheidet er das Verehrungs-

würdige (τίμιον) vom Lobenswerthen (ἐπαινετόν) und erklärt, das Lobenswerthe sei nur im Bereich solcher Dinge zu suchen, deren Vorzüge in ihren Beziehungen zu anderen Dingen bestehen. Die höchsten und besten Dinge aber, die dies an sich, nicht durch Beziehung auf ein Anderes sind, seien verehrungswürdig. So sei z. B. die Gerechtigkeit lobenswerth, die Eudämonie verehrungswürdig.¹⁾ Mit einem Wort, so schliesst er das 12. Capitel, was Ursache und Princip der Güter ist, das nennen wir verehrungswürdig und göttlich.

So steht das Verehrungswürdige entgegen dem Nützlichen und nur menschlich Gutem; es hat seinen Werth in sich²⁾, ohne alle Beziehung auf die Menschen und deren Wohlbefinden; Thales und Anaxagoras kannten zwar das nicht, was ihnen Vortheil brachte, aber weise Männer waren sie doch, weil sie das Bewundernswerthe und Schwierige und Dämonische wussten, dasjenige, was vom Standpunkt der Menge als überflüssig erscheinen musste, weil als nutzlos.³⁾

Mehr als diese allgemeinen Andeutungen giebt uns die Ethik nicht über das Object der Weisheit. Wir müssen zum Verständniss derselben die Metaphysik zu Hülfe nehmen. Dort im III. Buch führt Aristoteles im ersten Capitel aus⁴⁾: Es giebt eine Wissenschaft, welche das Seiende als solches und das diesem Einwohnende an sich untersucht. Diese fällt mit keiner besonderen Wissenschaft zusammen. Denn keine von diesen betrachtet das Seiende als solches im Allgemeinen, sondern jede schneidet sich einen Theil davon heraus und betrachtet dessen Eigenschaften, wie

¹⁾ Eth. 1. 12: τὸν γὰρ δίκαιον καὶ τὸν ἀνδρεῖον καὶ ὅλως τὸν ἀγαθὸν καὶ τὴν ἀρετὴν ἐπαινοῦμεν διὰ τὰ ἔργα . . . δῆλον, ὅτι ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων.

²⁾ So sagt auch Ramsauer S. 66: qua in re si quaesiveris, quid dicat vox „τίμιον“ . . . τίμιον est quod solum per se valet ad dignitatem suam pretiumve in se ipso habet, ut recte possit etiam νόμισμα τίμιον opponi εὐώφῳ νομίσματι.

³⁾ Eth. 6, 7. 1141. b. 4. διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ'οὐ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσεν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα αὐτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστά καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτοὺς φασιν.

⁴⁾ Met. 3, 1. 1003. a. 20. Ἔστιν ἐπιστήμη τις, ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα κατ' αὐτό. Αὕτη δέ ἐστιν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὕτη· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ κατ'όλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὅν· ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμνόμεναι θεωροῦσι περὶ τοῦτο τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν.

dies z. B. die Mathematik thut. Dabei verfahren sie denn bald mehr, bald weniger genau, wie Aristoteles im 1. Cap. des 5. Buches der Metaphysik sagt, stellen über ihr Object Hypothesen auf oder machen sich mit ihm durch Wahrnehmung bekannt.

Es ist klar, dass die Erkenntniss des an sich Seienden auf solche Weise nicht gewonnen werden kann. Auch darüber, ob ihre Objecte sind oder nicht sind, bestimmen jene Einzelwissenschaften nicht.¹⁾ Ebenso wenig äussern sie sich darüber, welches die höchsten Grundsätze sind, aus denen die Beweise abgeleitet werden (Met. 2, 2) und doch muss jeder Beweis aus etwas und über etwas und von etwas geführt werden (Met. 2, 2) und alle dianoëtischen Wissenschaften benutzen diese obersten Erkenntnissprincipien (ib.)²⁾

Ist nun alle Wissenschaft entweder praktisch oder theoretisch, so kann die Untersuchung über das Seiende an sich, und über die letzten Gründe des Erkennens nicht den ersteren zukommen; denn diese gehen immer auf das Einzelne und suchen die Wahrheit nur in Beziehung auf einen ausser ihr liegenden Zweck. Von den theoretischen Wissenschaften aber beschäftigt sich die Naturwissenschaft wohl mit dem Seienden, aber nur mit demjenigen, was bewegt werden kann, und dies ist immer niedriger, als das Unbewegte. Die Mathematik wiederum hat zu ihrem Object wohl Unbewegtes, doch solches, was nicht für sich, sondern im Stoff besteht.³⁾

Somit müssen wir eine besondere Wissenschaft postuliren, welche das allgemeine Sein, das allem Seienden zu Grunde liegt, das Sein an sich betrachtet⁴⁾ und die Principien alles Erkennens in Erwägung zieht. Dies an sich Seiende muss für sich bestehend

¹⁾ Met. 5, 1. 1025. b. 7. πᾶσαι αἱ ἐπιστῆμαι περὶ ἓν τι καὶ γένος τι περιγραφάμενοι, περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς, οὐδὲ ἢ ὄν λόγον ποιοῦνται ὁμοίως δὲ οὐδ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι τὸ γένος, περὶ ὃ πραγματεύονται, οὐδὲν λέγουσι.

²⁾ Met. 2, 2. 997. a. 4. χρῶνται οὖν ὥς γινωσκομένοις αὐτοῖς καὶ ἄλλαι τέχναι ἀνάγκη γὰρ, ἔκ τινων εἶναι καὶ περὶ τι καὶ τίνων τὴν ἀπόδειξιν. ὥστε συμβαίνει, πάντων εἶναι γένος ἓν τι τῶν δεικνυμένων. πᾶσαι γὰρ αἱ ἀποδεικτικαὶ χρῶνται τοῖς ἀξιώμασιν.

³⁾ Met. 5, 1.

⁴⁾ Met. 10, 7. 1064. b. 9. εἰ μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἰσὶ, καὶ ἡ φυσικὴ πρώτη τῶν ἐπιστημῶν εἴη. εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου προτέραν.

und unbewegt sein, doch die Ursache für alles abgeleitete und bewegte Sein darstellen. In diesem Sein dürfte auch das Göttliche¹⁾ enthalten sein und der erste und vornehmste Anfang (Met. 10, 7). Ist es nun die Würde des Gegenstandes, welche über die Würde der Wissenschaft entscheidet²⁾, so dürfte die Wissenschaft von dem an sich Seienden die höchste, die wahre Weisheit, die erste Philosophie sein. Wie die theoretischen Wissenschaften besser sind, als die praktischen, so ist unter ihnen wiederum diese Wissenschaft vom Göttlichen die beste. Ihr Object aber ist deshalb das Verehrungswürdigste, weil es die letzten Ursachen enthält. Denn „τὸ κατὰ λόγον τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον“ (an. post. 1, 31) und nichts ist allgemeiner, als das Ansichseiende. Wohl ist auch die Wissenschaft von der Natur in gewissem Sinne „Weisheit“ zu nennen; aber sie ist nicht die „erste Weisheit“.³⁾ Dies ist allein die „Theologik“, die Wissenschaft vom Göttlichen.

Gäbe es freilich kein anderes selbstständiges Sein, als die Natur, so würde deren Wissenschaft die erste sein. Nun aber giebt es eine οὐσία ἀκίνητος“. Darum geht deren „Philosophie“ der Naturwissenschaft voran (Met. 5, 1).

Es unterliegt nach diesen Ausführungen der Metaphysik keinem Zweifel, was Aristoteles unter den „τιμιώτατα τῇ φύσει“ verstanden wissen will. Es sind die metaphysischen und logischen Probleme, in deren Lösung sich die Weisheit als Einheit von ἐπιστήμη und νοῦς, als Fertigkeit des Philosophirens zu beweisen hat. Dass auch die Frage nach den letzten Gründen des Erkennens zu den Aufgaben der σοφία gehört, beweist schon der ganze Inhalt der von Aristoteles angestellten metaphysischen Untersuchungen, in denen logische und ontologische Formen zur Erörterung gelangen.⁴⁾ Auch hat dies Aristoteles wiederholt ausdrücklich ausgesprochen. So wirft er im 1. Capitel des 2. Buches die Aporie auf⁵⁾: ob die Wissenschaft (sc. die Metaphysik) nur die ersten Ur-

¹⁾ Met. 5, 1. 1026. a. 19. οὐ γὰρ ἄδηλον, ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει.

²⁾ καὶ τὴν τιμιωτάτην (sc. ἐπιστήμην) δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. ibidem.

³⁾ Met. 3, 3. 1005. b. 1. ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσικὴ, ἀλλ' οὐ πρώτη.

⁴⁾ Siehe namentlich das ganze 9. Buch.

⁵⁾ Met. 2, 1. 995. b. 4. Ἔστι δ' ἀπορία . . . πότερον τὰς τῆς οὐσίας ἀρχὰς τὰς πρώτας ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν μόνον ἢ καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν, ἐξ ὧν δεικνύουσιν ἅπαντες.

sachen des Seins zu erforschen hat, oder auch die höchsten Grundsätze, aus denen die Beweise abgeleitet werden und beantwortet sie Met. 3, 3 dahin, dass die Untersuchung hierüber dem zufällt, der das Seiende als solches erforscht.¹⁾

Denn weder der Geometer noch der Arithmetiker beschäftigt sich mit ihnen, und thaten dies früher einige Naturforscher, so geschah dies nur, weil sie glaubten, dass sie die ganze Natur und das Seiende in Betracht zogen. Allein die Natur ist nur eine Art des Seienden, und über dem Naturforscher steht noch ein Höherer, welcher das Allgemeine und das erste Seiende betrachtet. So wird diesem auch die Untersuchung über die erkenntnistheoretischen²⁾ Axiome gehören.

Logik und Metaphysik, wie sie das Fundament aller Einzelwissenschaften sind und in ihren wechselseitigen Beziehungen die innere Möglichkeit eines Wissens erst begreiflich machen, bilden demnach den Erkenntnissinhalt der aristotelischen Weisheit. Vor dem Ewigkeitsgehalt dieser Wahrheit verschwindet der Mensch mit seinen kleinen, dem Zeitlauf unterworfenen, immer wechselnden Angelegenheiten im Nichts. Die tugendhafte Fertigkeit, welche auf die schöne Ausgestaltung dieses bloss menschlichen, nicht der Philosophie hingeebenen Lebens gerichtet ist, die Lust und Schmerz und Handeln und Bilden nach dem Gedanken des Ebenmaasses beherrscht und leitet, sie tritt zurück vor dem Sonnenlicht der speculativen Weisheit, welche Himmel und Erde, die ersten Gründe und die letzten Ziele umfasst. Wie könnte es auch anders sein? „Gehört doch der Mensch nach seiner leiblich seelischen Seite zu den sublunaren Existenzen, deren Stoff gröber ist, als der jenseits des Mondes sich ausbreitende Aether.“³⁾

Auch das Gute gehört zu den metaphysischen Principien. Denn das Gute ist identisch mit dem Zweck, und es ist in der Welt als die derselben immanente Zweckordnung. So hatten schon Anaxagoras und Heraclit das Gute bestimmt, als die in der Natur sich offenbarende vernünftige Gesetzmässigkeit.

¹⁾ Met. 3, 3. 1005. a. 28. τοῦ περὶ τὸ ὄν, ἢ ὄν, γνωρίζοντος, καὶ περὶ τούτων (τῶν ἀξιωματῶν) ἐστὶν ἡ θεωρία.

²⁾ Aristoteles spricht zwar nur speciell von den mathematischen Axiomen. Wir dürfen aber nach dem Zusammenhang den Begriff, wie oben geschehen ist, allgemein fassen.

³⁾ cf. Teichmüller: Pract. Vernunft. S. 110ff.

Aber Aristoteles beschränkt sich nicht hierauf. Es ist nicht bloss in der Natur, wie die Ordnung in dem Heere, sondern auch wie der Feldherr, von welchem die Ordnung kommt¹⁾, darum haben von den früheren Philosophen diejenigen Recht, welche das Gute als Anfang (Princip) gesetzt haben, wenschon sie nicht sagten, wie es Princip sei.²⁾ So ist das Gute nicht bloss ein Gesetz der Welt, sondern es ist in das Absolute selbst aufgenommen; es wird in ihm zum Weltzwecke, dem das gesammte Universum in organischer Entwicklung zustrebt, wie das Liebende und Begehrende dem Geliebten und Begehrten sich zuwendet.³⁾

Das Absolute aber ist die göttliche Vernunft, die ewig, unbeweglich, getrennt von dem Sinnlichen in der Weise der Intuition sich selbst denkt, das beste, ununterbrochene Leben, reine Energie, leidlos und ohne Veränderung.⁴⁾

Wie es als νόησις νοήσεως die höchste Seligkeit dauernd genießt, so wird auch uns an derselben, freilich nur auf Momente, in der philosophischen Speculation Antheil.⁵⁾ Die σοφία, als Fertigkeit solcher Speculation, ist daher die höchste Tugend; denn sie ist auf den würdigsten Gegenstand gerichtet, ist die Thätigkeit des besten Seelentheils, des wissenschaftlich denkenden, und bringt das höchste Glück mit sich, ein Glück, das eigentlich über die Grenzen des bloss menschlichen, beschränkten Daseins hinausgeht und göttlich genannt zu werden verdient.⁶⁾ Denn es ist von

¹⁾ Met. 11, 10. 1075. a. 11sq. ἐπισκεπτόν δὲ καὶ, ποτέρως ἔχει ἢ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθόν, καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ κατ' αὐτὸ ἢ τὴν τάξιν, ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στρατεύμα. Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ, καὶ ὁ στρατηγός καὶ μᾶλλον οὗτος. Οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν, ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν.

²⁾ ib. καίτοι ἐν πᾶσι τὸ ἀγαθὸν μάλιστα ἀρχὴ οἱ δὲ τοῦτο μὲν ὀρθῶς, ὅτι ἀρχήν· ἀλλὰ, πῶς τὸ ἀγαθὸν ἀρχή, οὐ λέγουσιν.

³⁾ Met. 11, 7, 1072. b. 2. Ἔστι γὰρ τι τὸ οὐ ἔνεκα, ὧν τὸ μὲν ἐστι, τὸ δ' οὐκ ἐστι. Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον.

⁴⁾ Met. 11, 7. 1072. b. 23. Ὡστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. — ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωὴ· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ κατ' αὐτήν, ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος.

⁵⁾ ib. b. 14. Διαγωγὴ δέ ἐστιν, οἷα τε ἡ ἀρίστη, μικρὸν χρόνον ἡμῖν· οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνό ἐστιν.

⁶⁾ Eth. 10, 7. 1177. b. 19. ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ, θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν, καὶ τὸ αὐτάρκες, δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον . . . ὃ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη ἄνθρωπος, ἢ κατὰ ἄνθρωπον.

Dauer, rein und sicher, selbstgenügend und reich an Musse, ohne die Unruhe des menschlichen Handelns und Bildens. Ob die Weisheit auch nichts gewährt, was für das praktische Leben von Nutzen ist, sie ist doch die Königin, für welche dies ganze praktische Leben arbeitet, um derenwillen allein dasselbe geregelt und geordnet wird.¹⁾

Nicht verhält sie sich zur Eudämonie, wie die Heilkunst zur Gesundheit, d. h. wie Mittel zum Zweck; sondern, indem sie ein Theil der gesammten menschlichen Tugend ist, macht sie durch ihren Besitz und ihre Wirklichkeit glücklich. Sie hat die Eudämonie nothwendig zur Folge.²⁾

Indem die Weisheit so die höchsten Erkenntnisse der Wissenschaft und des νοῦς in sich vereinigt, kann sie als Repräsentantin sämmtlicher Tugenden des wissenschaftlichen Seelentheils fungiren, und Aristoteles kann am Schluss seiner Erörterungen über die dianoëtischen Tugenden zusammenfassend sagen: τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ σοφία καὶ ἡ φρόνησις καὶ περὶ τίνα τυγχάνει ἑκατέρα οὕσα καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκατέρα, εἴρηται. Wir sind durch diese Worte nicht genöthigt, wie Prantl will, für jeden vernünftigen Seelentheil nur eine Tugend anzunehmen. Schon der Pluralis, den Aristoteles Eth. 6, 2. 1139 b. 12 gebraucht „καὶ ὅς οὖν ἔξεις μάλιστα ἀληθεύει ἑκάτερον, αὗται αἱ ἀρεταὶ ἀμφοῖν“ weist darauf hin, dass Aristoteles eine Mehrzahl von tugendhaften Fertigkeiten für das „ἐπιστημονικόν“, wie für das „λογιστικόν“ im Sinn hatte. Obwohl in der Weisheit Wissenschaft und Verstand ihre höchste Bethätigung finden, hindert doch nichts, dass auch beide für sich auf ihrem Gebiet als Mittel irrthumsloser Wahrheitserkenntniss sich wirksam erweisen.

Freilich ist die Weisheit genau genommen keine besondere Fertigkeit, neben der Wissenschaft und dem Verstand. Sie ist keine besondere Art der wissenschaftlichen Denkhätigkeit, die eben nur unvermittelte (νοῦς) oder vermittelte (ἐπιστήμη) sein kann. Auch die Einzelwissenschaften haben eine Erkenntniss der besonderen, ihnen zu Grunde liegenden Principien. Man kann daher z. B. auch schon in jungen Jahren ein Mathematiker sein,

¹⁾ Eth. 6, 13. 1145. a. 9.

²⁾ Eth. 6, 13. 1145. a. 2. Ἐπεὶ καὶ ποιοῦσι μὲν, οὐχ ὡς ἰατρικὴ δὲ ὑγίειαν, οὕτως ἡ σοφία, εὐδαιμονίαν· μέρος γὰρ οὕσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχειν ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα.

weil sich die Principien der Mathematik durch Abstraction gewinnen lassen; ein Naturforscher aber, oder ein Weiser wird man nur durch Erfahrung.¹⁾ Es ist daher die Principien-Erkenntniss keine Eigenthümlichkeit der σοφία. Jede Wissenschaft vereinigt beweisbares und unbeweisbares Wissen. In der Methaphysik 1, c. 1. und 2. wird daher die σοφία auch einfach ἐπιστήμη genannt, und an anderen Orten umgekehrt die Naturwissenschaft σοφία.

Eigenthümlich ist der Weisheit nur die Allgemeinheit ihres Objects und ihrer Principien. Weil beide das von Natur Verehrungswürdigste sind, und der Werth des Objects auch die auf seine Erkenntniss gerichtete Fertigkeit adelt, hat Aristoteles der Weisheit den Vorrang vor allen Wissenschaften gegeben und in hervorragendster Weise die Herrscherstellung angewiesen, welche nach seiner Ansicht überhaupt das Denken vor dem Handeln einnimmt, denn „ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον“ (Met. 11, 7).

Die praktische Vernunft.

Die philosophische Speculation ist die höchste Leistung der Vernunft in der Sphäre des Allgemeinen und Nothwendigen. Aber gegenüber der Welt der Nothwendigkeit giebt es noch eine Welt der Freiheit, neben dem Einen und Unveränderlichen ein Vieles und Veränderliches. Kann sich jenem gegenüber die Vernunft nur receptiv verhalten, aufnehmend, erkennend — so wird sie diesem gegenüber productiv, handelnd, umgestaltend, bildend. Neben die theoretische Vernunft tritt die praktische Vernunft, neben das ἐπιστημονικόν das λογιστικόν.

Wie Aristoteles die praktische Vernunft verstanden wissen will, darüber hat er sich in der Ethik, wie in der Psychologie, mit hinreichender Deutlichkeit ausgesprochen. Drei Principien der Handlung und Wahrheitserkenntniss besitzt die menschliche Seele, (lesen wir Eth. 6, 2): Wahrnehmung, Vernunft, Begehren. Die mittlere Stellung, welche der Vernunft angewiesen wird, lässt vermuthen, dass sie eine Beziehung nach beiden Seiten hin hat. Die Wahrnehmung wird nun von den Principien der Handlung ausgeschieden: „Τούτων ἡ αἵσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως“

¹⁾ Eth. 6, 8. 1142. a. 16.

heisst es. Sie kann also nur theoretisch, nur Organ der Wahrheits-Erkenntniss sein. So bleiben als Principien der Handlung allein übrig νοῦς und ὄρεξις. Im normalen Zustand gehen ihre Functionen parallel: was in der Vernunft Bejahung und Verneinung, das ist im Begehren: Erstreben und Fliehen (ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατὰφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει διώξις καὶ φυγή Eth. 6, 2. 1139. a. 25).

In welcher Weise resultirt nun aus ihnen die Handlung? Aristoteles sagt: Das Princip der Handlung ist der Vorsatz, dasjenige des Vorsatzes aber ist Begehren und die wegen etwas thätige Vernunft (πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις — προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἐνεκά τινος). Im Vorsatze also finden Vernunft und Begehren ihren einigenden Mittelpunkt, in ihm durchdringen sich beide in so wunderbar inniger Weise, dass man ihn ebenso gut „vernünftiges Begehren“ nennen kann, wie „begehrende Vernunft“ (διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική Eth. 6, 2. 1139 b. 4). Gerade dies macht die Eigenthümlichkeit des Menschen aus, dass diese zwei sonst so verschiedenen Sphären angehörigen Principien bei ihm sich vereinigen und in dem Vorsatz im „κοινὸν εἶδος“ (de an. 3. 10, 3. Trend.) eine gemeinsame Form des Zusammenwirkens finden. Genaueres über den psychologischen Hergang erfahren wir aus der Psychologie.¹⁾

Hier im 9. und 10. Capitel des 3ten Buches über die Seele erörtert Aristoteles die Frage, welches bei den lebenden Wesen das Princip der Bewegung sei, ob die ganze Seele, oder ein Theil derselben und kommt zu dem Resultat: Das Bewegende ist, genau genommen, nur Eines: der Gegenstand, welcher begehrt wird (ἐν δὴ τι τὸ κινεῖν τὸ ὀρεκτόν). Auf dieses Object aber ist sowohl das Denken gerichtet, sofern es dasselbe erkennt, als auch der Trieb, sofern er dasselbe begehrt. Diese beiden, Vernunft und Trieb oder Denken und Begehren, könnte man wohl auch als Principien der Bewegung bezeichnen. Aber sie wirken nie gesondert, ein jedes für sich, sondern immer in einer gemeinsamen Form (εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἂν τι ἐκίνουν εἶδος). Für sich allein kann weder die Vernunft eine Be-

¹⁾ De an. 3, 9. 1 (ed. Trendel.). περὶ δὲ τοῦ κινεῖντος τί ποτέ ἐστι τῆς ψυχῆς, σκεπτέον, πότερον ἐν τι μόνον αὐτῆς χωριστὸν ὃν ἢ μεγέθει ἢ λόγῳ ἢ πᾶσα ἢ ψυχὴ (432. a. 18. Beck).

wegung hervorrufen, noch der Trieb¹⁾, denn sofern die erstere theoretisch ist, denkt sie überhaupt nichts Praktisches, sagt auch nichts darüber, was man zu vermeiden oder zu suchen habe, während doch die Bewegung bei dem stattfindet, der meidet oder sucht. Selbst wenn sie etwas dieser Art überdenkt, gebietet sie deshalb noch nicht das Fliehen oder Suchen. Denn oft wird etwas Angenehmes oder Furchtbares überdacht, ohne dass die Furcht davor entsteht. Sogar auch wenn die Vernunft gebietet und das Denken zu meiden oder zu suchen räth, tritt noch keine Bewegung ein.

Aber auch der Trieb für sich allein ist nicht Herr der Bewegung. Das beweisen die Enthaltamen, die trotz der widerstrebenden Begierden der Vernunft gehorchen.²⁾ Nur in ihrer Vereinigung erzielen Denken und Begehren die Bewegung. Weil sie hierbei nun beide durch ein ausser ihnen liegendes Object in Thätigkeit versetzt werden, so unterscheidet Aristoteles bei der Bewegung ein Dreifaches: Eines, was nur bewegt (das begehrte Object) ein Anderes, was bewegt wird und bewegt (das Begehren, welches seinerseits mit einem Gedanken oder einer Phantasievorstellung verbunden ist)³⁾, ein Drittes, was nur bewegt wird: das lebende Wesen.⁴⁾

Jenes Object, das ursprüngliche Princip der Bewegung, ist, sofern es erstrebt wird, ein Gut, sofern es durch eine Thätigkeit realisirt wird, ein praktisches Gut. Es ist ein wahres Gut, wenn es einem zum Wesen des Menschen nothwendig gehörenden Triebe entspricht, durch seine Realisirung also auch die Menschen-Natur ihrer Idee nach irgendwie realisirt wird. Im

¹⁾ De an. 3, 9. 7 (ed. Trend.). ἀλλὰ μην οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν· ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐδὲν νοεῖ πρακτὸν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐδὲν, ἡ δὲ κίνησις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντός τι ἐστίν. ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν, οἷον πολλάκις διανοεῖται φοβερόν τι ἢ ἡδύ. ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν, οὐ κινεῖται (432. b. 26. Beck).

²⁾ De an. 3, 9. 8. ἀλλὰ μην οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς, ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν (433. a. 6 Beck).

³⁾ De an. 3, 10. 7. τὸ ὀρεκτὸν κινεῖ . . . τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι.

⁴⁾ ib. ἐπειδὴ δ' ἐστὶ τρία, ἐν μὲν τὸ κινεῖν, δεύτερον δ' ὃ κινεῖ, τρίτον τὸ κινούμενον· τὸ δὲ κινεῖν διττόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινεῖν καὶ κινούμενον (433. b. 13 Beck).

entgegengesetzten Falle ist es nur ein scheinbares Gut (φαινόμενον ἀγαθόν).¹⁾ Auf das wahre Gut ist die Vernunft gerichtet; denn die Vernunft ist immer richtig.²⁾ Auf das scheinbare Gute gehen die Begierden. Daher gerathen beide oft in Streit. Jene überblickt Gegenwart und Zukunft, also das Ganze der menschlichen Entwicklung zum angelegten Ziel, diese nur die Gegenwart.³⁾

Ist das praktische Gut ein Ziel des Begehrens, so ist es auch ein Zweck für eine Thätigkeit; denn es soll erst durch eine solche realisirt werden. Diese Thätigkeit ist diejenige der praktischen Vernunft. Die Vernunft ist praktisch, sofern sie auf die Realisirung des praktischen Guten gerichtet ist. Durch dieses Ziel unterscheidet sich die praktische Vernunft von der theoretischen; die letztere denkt nichts Praktisches (οὐδὲν νοεῖ πρακτόν de an. 3, 9). Die erstere ist thätig wegen etwas (νοῦς δὲ ὁ ἐνεκά του λογιζόμενος καὶ πρακτικός). Dieses Etwas ist das praktisch Gute, welches Ziel des Begehrens ist (ἡ ὄρεξις ἐνεκά του πᾶσα οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ). So ist es das Eigenthümliche der praktischen Vernunft immer in Verbindung mit einem Begehren, einem Triebe, in Thätigkeit zu treten. In dieser Vereinigung erst wird sie ein Princip der Bewegung, eine Kraft des Handelns; denn „διάνοια αὐτὴ οὐδὲν κινεῖ“ (Eth. 6, 2. 1139 a. 36). Dagegen: ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ νοῦς καὶ ὄρεξις (de an. 3, 10. 1).

Darum ist auch ihre Wahrheit eine andere, als die der theoretischen Vernunft; bei dieser handelt es sich um wahr und falsch, bei jener um gut und schlecht. Dort gilt es das Böse, die μοχθηρία, zu vermeiden, hier den Irrthum. Für die theoretische Vernunft besteht die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Denkens mit einem Sein, bei der praktischen in der Congruenz des Denkens mit dem richtigen Begehren. Dort ist das Ziel das Wissen, hier die Eupraxie (ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος. ἡ δ' ὄρεξις τούτου Eth. 6, 2. 1139. b. 3).⁴⁾ Praktische Vernunft ist strebende

¹⁾ τὸ ὀρεκτόν ἐστι ἢ τὸ ἀγαθόν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν οὐ πᾶν δὲ, ἀλλὰ τὸ πρακτόν ἀγαθόν. *ibid.*

²⁾ De an. 3, 10. 4. νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός (433. a. 26).

³⁾ De an. 3, 10. 6. τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν ὁ λόγος καὶ ἡ ἐπιθυμία ἐναντίαι ᾧσι· ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνδέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθόν ἀπλῶς διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον (433. b. 5. Beck).

⁴⁾ Eth. 6, 2. 1139. a. 27. τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς... το εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος. τοῦτο γὰρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ

Vernunft oder Einheit von Wollen und Denken; das Product aber dieser Einheit ist der Vorsatz, und der Vorsatz ist die Seele des sittlichen Handelns.¹⁾

Aristoteles hat den Vorsatz ausführlich im 3. Buch der Nikomachien behandelt. Wir müssen ihn bei seiner Wichtigkeit für das gesammte sittliche Leben auch etwas eingehender betrachten. Worin besteht sein Wesen? Er scheint, sagt Aristoteles, etwas freiwilliges zu sein, ist indessen mit der Freiwilligkeit nicht identisch; denn an der letzteren haben auch Kinder und Thiere Theil, an dem Ersteren nicht. Von der ἐπιθυμία und dem θυμός unterscheidet ihn schon sein logischer Charakter, beide sind der προαίρεσις eher entgegengesetzt, als verwandt.

Näher steht schon der Wille dem Vorsatz; allein er geht auch zuweilen auf solches, was unmöglich oder doch wenigstens nicht durch uns vollführbar ist, während der Vorsatz sich nur auf solche Dinge richtet, deren Verwirklichung in unserer Gewalt steht. Ferner bezieht sich der Wille auf den Zweck; wir wollen gesund und glücklich sein; aber Niemand nimmt sich Glück und Gesundheit vor.²⁾

Ebenso wenig ist der Vorsatz mit der Meinung identisch. Denn eine Meinung giebt es über Alles, einen Vorsatz nur in Betreff des uns Möglichen, und, was die Hauptsache: jene ist theoretisch, dieser praktisch. Jene richtet sich auf das Sein, dieser auf das Handeln. Die Meinung bewegt sich im Gebiet von Wahrheit und Irrthum, der Vorsatz in dem von Gutem und Bösem; dieser entscheidet über unsere sittliche Qualität, jene nicht.³⁾ Man kann über sittliche Dinge sehr wohl die besten Meinungen haben, ohne doch dieselben sich vorzusetzen.⁴⁾

ἔργον. τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὁρέξει τῇ ὁρθῇ.

¹⁾ Eth. 2, 4. 1111. b. 5. περὶ προαιρέσεως ἔπεται διελθεῖν· οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ.

²⁾ Eth. 2, 4. 1111. b. 26. ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος. οἷον, ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν.

³⁾ ib. ἡ μὲν δόξα δοκεῖ περὶ πάντα εἶναι καὶ τῷ ψευδεῖ καὶ ἀληθεῖ διαιρεῖται, οὐ τῷ κακῷ καὶ ἀγαθῷ· ἡ δὲ προαίρεσις τούτοις μᾶλλον . . . τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τὰγαθὰ ἢ κακὰ ποιοῖ τινές ἐσμεν· τῷ δὲ δοξάζειν οὔ.

⁴⁾ ib. 1112. a. 8. Δοκοῦσί τε οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαι τὰ ἄριστα καὶ δοξάζειν, ἀλλ' ἐνιοὶ δοξάζειν μὲν ἄμεινον, διὰ κακίαν δ' αἰρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ.

Ist demnach der Vorsatz weder Begierde, noch Eifer, weder Wille noch Meinung — was ist er dann eigentlich? Ἄρα γε τὸ προβεβουλευμένον; antwortet mit einer Gegenfrage Aristoteles und begründet diese Erklärung mit der sprachlichen Ableitung „ὥς ὃν πρὸς ἑτέρων αἰρετόν“ und mit dem Hinweis darauf, dass doch der Vorsatz jedenfalls in Vernunft und Denken ursächlich begründet sei („ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας“).

Wir erhalten hierdurch zunächst nur einen neuen Begriff, und zwar ohne wissenschaftliche Ableitung, einfach ponirt. An die Stelle des „Vorsetzens“, das psychologisch mehr nach der Seite des Willens neigt, tritt das „Vorberathschlagen“, das mehr intellectuell zu sein scheint. Indessen für die Sorglosigkeit der Einführung entschädigt uns die Sorgfalt der nachfolgenden Erörterung. Aristoteles hat den Begriff der Berathschlagung auf das Eingehendste untersucht, und schon die Ausführlichkeit, mit welcher dies geschieht, lässt uns vermuthen, dass wir es hier mit einem Hauptbegriff seiner Ethik zu thun haben. Er bezeichnet den gesamten Denkprozess der praktischen Vernunft, wie er in bald verkürzter, bald ausführlicherer Gestalt jeder selbstbewussten Handlung zu Grunde liegen muss.

Die Untersuchung erstreckt sich ebensosehr auf die Gegenstände, wie auf die psychologische Form der berathschlagenden Vernunftthätigkeit. Ausgeschlossen erscheinen da von vornherein die ewigen Dinge und Verhältnisse, ebensosehr wie diejenigen zeitlichen, welche dem Gesetz der Nothwendigkeit unterliegen oder in das Gebiet der τύχη fallen. Weder das Weltall, noch der Sonnenaufgang, noch das Finden eines Schatzes sind Gegenstände, über die man berathschlagt (Eth. 3, 5). Das können nur menschliche Angelegenheiten sein, aber nicht alle, z. B. nicht die Frage, welches die beste Staatsverfassung für die Scythen wäre, sondern nur solche, deren Verwirklichung in unserer Hand steht. Genauer zugesehen scheiden indessen auch hiervon noch diejenigen aus, über welche es bereits feste Regeln und Gesetze giebt, z. B. manche Künste, wie die Gymnastik, in welcher bereits Alles so bestimmt geordnet ist, dass für eine Berathschlagung nur wenig Raum bleibt. Das eigentliche Object der letzteren bilden vielmehr diejenigen Dinge, welche zwar gemeinhin nach einer Regel ge-

schehen, bei denen aber der Ausgang nicht sofort klar ist, und wo es noch an festen Bestimmungen fehlt.¹⁾

Solcher Art sind nun nicht die Zwecke, derenwegen wir handeln, sondern nur die Mittel und Wege zur Erreichung derselben. Kein Arzt berathschlagt darüber, ob er heilen, kein Redner, ob er überzeugen soll; sondern, wenn man sich ein Ziel gesetzt hat, dann erst beginnt die Berathschlagung und bezieht sich nicht auf diesen schon feststehenden Zweck, sondern auf die Art und Weise, in welcher er am Besten und Leichtesten verwirklicht wird.²⁾

Die allgemeine psychologische Form dieser berathschlagenden Thätigkeit ist ein Suchen, wie wir dasselbe auch in der wissenschaftlichen Denkarbeit, z. B. bei der mathematischen Analyse angewendet wird. Der zu erreichende Zweck gleicht dem geometrischen Problem, die Berathschlagung darüber, wie, durch wen, mit welchen Werkzeugen der Zweck realisirt wird, entspricht der Analysis, die der Construction vorausgeht. Was in der Analysis für das Finden das Letzte ist, dies ist in der Construction das Erste. Sobald dies gefunden, hört die erstere auf, und die construirende Thätigkeit beginnt. Ebenso hört der Berathschlagende mit seiner Untersuchung, wie er handeln soll, auf, sobald er diese auf das letzte Princip, aus welchem dann die Handlung resultirt, zurückgeführt hat. Dies letzte Princip liegt in ihm selbst und zwar in dem, was die Leitung hat; denn dies ist dasjenige, was den Vorsatz fasst. Aristoteles meint damit offenbar den Ichpunkt der Persönlichkeit, aus welchem Denken und Wollen, als aus ihrer gemeinsamen Wurzel, entspringen. Da aber weder seine Psychologie, noch seine Metaphysik den Begriff der Persönlichkeit kennt, so müssen wir unter dem „ἡγούμενον“ die postulirte Vereinigung

¹⁾ Eth. 3, 5. 1112. b. 8. τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πᾶς ἀποβήσεται καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.

ib. βουλευόμεθα δὲ οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τὰ πρὸς τὰ τέλη
 θέμενοι τέλος τι, πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται, σκοποῦσι (1112. b. 11).

²⁾ Eth. 3, 5, 1112. b. 50. ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον, ὥσπερ διάγραμμα. Φαίνεται δὲ ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί· ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.

ib. 1113. a. 5. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν, πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον.

von Vernunft und Begehrungs-Vermögen verstehen, welche nach Eth. 6, 2.¹⁾ Princip des Vorsatzes ist. Mit Walter den Vorsatz selbst darin zu sehen, geht deshalb nicht an, weil in dem darauf folgenden Bilde aus Homer Aristoteles das ηγούμενον den Königen vergleicht, welche dem Volke vortrugen, was sie sich vorgesetzt hatten.²⁾ Es muss also das ηγούμενον etwas sein, was einen Vorsatz fasst, nicht dieser selbst. Bei dem Demos, welchem die Könige ihren Entschluss mittheilen, dürfen wir an alle die Organe denken, durch welche der Vorsatz realisirt wird.

In der προαίρεσις findet die βουλή ihren Abschluss. Darum sagt Aristoteles: βουλευτὸν δέ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτὸ· πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετὸν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετὸν ἐστὶ. Der Vorsatz ist gleichsam der Grenzstein, welchen die praktische Vernunft dem sonst ins Unendliche gehenden Strom der Berathschlagung setzt. Er ist das in Folge der Berathschlagung für das Bessere Erkannte. Ohne Zweck giebt es keine Berathschlagung, ohne Zweck also auch keinen Vorsatz. Der Zweck muss feststehen, soll ein Vorsatz zu Stande kommen. Zweck aber kann nur dasjenige sein, was Object eines Begehrens ist. So muss ein Begehren erwacht sein, wo ein Vorsatz gefasst werden soll. Aber nicht jedes Begehren erzeugt einen Vorsatz, sondern nur dasjenige, welches sich mit Berathschlagung verbunden hat. Auch die Thiere sind des Begehrens, doch nicht des Vorsatzes fähig. Denn es fehlt ihrem Begehren die vernünftige Bestimmung durch Denkhätigkeit. So ist der Vorsatz als berathschlagtes Begehren das Product von Trieb und Vernunft, und Denken und Wollen haben in ihm ihre Vereinigung gefunden. Darum nennt ihn auch Aristoteles „berathschlagtes oder vernünftiges Begehren“ (Eth. 3, 5 1139. a. 5) ὄρεξις βουλευτική Eth. 6, 2. 1139. b. 5 ὄρεξις διανοητική).

Wir sahen: es giebt keine Berathschlagung ohne Zweck; aber der Zweck selbst ist nicht Gegenstand derselben, weder seine Erkenntniss, noch seine Feststellung; die Erkenntniss nicht; denn alle Urtheile über Sein oder Nichtsein des Einzelnen sind Sache

¹⁾ Eth. 6, 2, 1139. a. 31. πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις . . . προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἐνὲκά τινος.

²⁾ Eth. 3, 5. 1113. a. 7. δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν ἀρχαίων πολιτειῶν, ὡς Ὅμηρος ἐμιμείτο. οἱ γὰρ βασιλεῖς, ἃ προέλοιντο, ἀνήγγελλον τῷ δήμῳ.

der Wahrnehmung¹⁾ — die Festsetzung nicht; denn das ist Sache des Wollens oder Begehrens.²⁾ Die Berathschlagung hat, um mit Walter zu sprechen, nicht Erkenntnisse zu schaffen, sondern anzuwenden; ihre Aufgabe ist nicht, Zwecke zu bestimmen, sondern zu verwirklichen. Wir berathschlagen, wie wir zu handeln haben, nicht, was wir erreichen wollen.

In der sittlichen Welt aber nimmt der Zweck die erste Stelle ein. Ist es nicht die berathschlagende Vernunftthätigkeit, welche ihn festsetzt, so bleibt die Frage, wer ihn liefert, eine offene. Aristoteles verweist uns zur Beantwortung derselben an die βούλησις, den Willen. Was ist der Wille?

„βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις“ antwortet Aristoteles (de Met. an. 6, 700. b. 22) und noch genauer in Rhet. 1, 10. 1369. 1: „ἔστι δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις — ἄλογοι δ' ὀρέξεις, ὀργὴ καὶ ἐπιθυμία. Der Wille ist demnach eine Form des Begehrens, und zwar diejenige, welche auf das Gute gerichtet ist. Das Begehren tritt auch noch in anderen Formen auf, nämlich als Begierde, sobald sein Gegenstand etwas Angenehmes³⁾, oder als Zorn, wenn seine Veranlassung eine Beleidigung ist.⁴⁾ Diese beiden letzteren Erscheinungen der ὄρεξις unterscheidet Aristoteles bestimmt vom Wollen als unvernünftige. Die Begierde widerstrebt⁵⁾ sogar der Vernunft, indem sie nur das Gegenwärtige sieht und das augenblicklich Angenehme für schlechthin angenehm hält. Der Zorn kann zwar zuweilen der Vernunft hilfreich zur Seite treten, indem der Tapfere z. B. durch die Erinnerung an erfahrene Unbill noch kühner in die Gefahr stürzt.⁶⁾ Aber er ist doch immer nur pathologischer, nicht ethischer Natur,

1) Eth. 3, 4. 1112. b. 33. οὐκ ἂν οὖν εἴη βουλευτόν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη, οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα . . . αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα.

2) Eth. 3, 6. 1113. a. 15. ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστίν, εἴρηται.

3) De an. 311. ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνδράλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον.

4) Rhet. 2, 2. 1378. 31. ἔστω δ' ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν.

5) Eth. 7, 7. 1149. b. 1. ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πως, ἡ δ' ἐπιθυμία οὔ.

6) Eth. 3, 11. 1116. b. 31. οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν· ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς. οὐ δὴ ἐστὶν ἀνδρία, ὑπ' ἀλγηδόνης καὶ θυμοῦ ἐξελαυνόμενα πρὸς τὸν κίνδυνον ὁρμᾶν.

nur eine Aeusserung niederer Triebe, nicht der Vernunft. Im Gegentheil gleicht er den schnellen Dienern, die in übergroßem Eifer die Stimme des Herrn überhören, den Hunden, welche losfahren, bevor sie noch Freund und Feind unterscheiden konnten. Aehnlich stürmt auch er oft los, ohne auf das Geheiß der Vernunft zu hören.¹⁾

Solcher Art ist der Wille nicht. Wenn Aristoteles von dem Begehrungsvermögen im Allgemeinen sagt, dass es eine Beziehung auf die Vernunft habe und auf sie höre, wie ein Kind auf den Vater²⁾, so muss er dabei, nach dem vorhin Bemerkten, hauptsächlich an die als Willen sich äussernde Form des Begehrens gedacht haben. Jede der drei Formen desselben hat ihr eigenthümliches Object, aber die zwei anderen Formen, Begierde und Zorn, sind so an dasselbe gebunden, dass die Vorstellung dieses Objects auch die Handlung sogleich nach sich zieht.³⁾ Der Wille steht zu dem seinigen in einem freieren Verhältnisse. Die Vernunft kann ihr Urtheil erst über dasselbe abgeben. Ist dasselbe ein bejahendes, so wird der Wille zum Vorsatz. Der Vorsatz ist der mit der Vernunft geeinte, durch die Vernunft bestimmte Wille. Darum kann Aristoteles βούλησις und προαίρεσις unterscheiden, ohne dass wir nöthig hätten, in dem letzteren noch eine vierte Form des Begehrens zu sehen, wie Walter, der Vorsatz und Wille als logische Formen, der Begierde und dem Zorn als alogischen gegenüberstellt (Walter, praktische Vernunft S. 215). Der Wille, gesund zu werden, wird, sobald er von der Vernunft bejaht ist, zu einem vernünftigen Wollen alles dessen, was zur Gesundheit führt. Ohne den ersteren käme es überhaupt zu keiner Vernunftthätigkeit; im Verein mit der letzteren kann das Wollen nur auf die Handlung gehen, als Mittel zum Zweck; denn den Zweck hat es schon vorher an sich gewollt. Darum sagt Aristoteles: der Wille geht auf den Zweck, der Vorsatz auf die Mittel zum Zweck.⁴⁾

¹⁾ Eth. 7, 7. 1149. a. 25. ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δὲ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων κ. τ. α.

²⁾ Eth. 1, 13.

³⁾ Eth. 7, 6. 1194. a. 34. ἡ δ' ἐπιθυμία, εἰ μὴ μόνον εἶπη, ὅτι ἡδὺ . . . ὁρμαῖ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν.

⁴⁾ Eth. 3, 7. 1113. b. 1. ὄντος δὲ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος . . . αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν εἶεν ἂν.

Das Object des Willens, dasjenige, was er zum Zweck setzt, ist das Gute: denn auf dieses hat er von Natur eine Beziehung. Freilich wird häufig nicht das wahrhafte, sondern das scheinbare Gute gewollt. Allein das Wesen der Natur erkennt man nicht an dem Verdorbenen, sondern an dem Naturgemässen.¹⁾ So wenig man das Gesunde nach dem Geschmack der Kranken beurtheilen darf, so wenig kann es irre machen, wenn wir die Schlechten das Gute verschmähen sehen.

Es ist das eben eine Verirrung, wie die, wenn einem kranken Magen das Bittere süß schmeckt.²⁾ In dem σπουδαῖος ἀνὴρ zeigt sich allein die wahre, sittliche Menschennatur.³⁾ Darum geht bei diesem das Wollen immer auf das wahrhaft Gute, und er ist Richtschnur und Maassstab in allen Dingen, welche einer sittlichen Beurtheilung unterliegen. Die Menge freilich wird durch das Angenehme getäuscht. Ihre Vernunft urtheilt nicht richtig. In mathematischen Dingen fehlt sie deswegen nicht, und ihre Erkenntniss, dass die Winkel eines Dreiecks zwei Rechte betragen, wird durch ihre sittliche Schlechtigkeit nicht verdunkelt.⁴⁾ Allein in der Werthschätzung der Zwecke für das Handeln geht sie irre; διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς (Eth. 6, 13. 1140. a. 34). So bekleidet sich das nur scheinbar Gute mit dem Schein der Vernünftigkeit: οὐ γὰρ (ἡδονή) οὐσα, ἀγαθὸν φαίνεται (ib.). Allerdings versichert Aristoteles daneben, dass die Vernunft immer richtig ist⁵⁾, allein es kann sich dies dann nur auf die allgemeinen sittlichen Einsichten beziehen, während die Einzelzwecke durch die Begierden bestimmt werden.

¹⁾ Polit. 1, 3. δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις.

²⁾ Eth. 3, 6. 1113. a. 22. εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἄρα φατέον, ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τᾶγαθόν, ἐκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον; . . . ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινά ἐστι τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντια, τοῖς δ' ἐπινόσοις ἕτερα.

³⁾ ib. 1113. a. 31. καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τᾶληθές ἐν ἐκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρος αὐτῶν ὢν, τοῖς δὲ πολλοῖς ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι.

⁴⁾ Eth. 6, 5. 1140. b. 13. οὐ γὰρ πᾶσαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρὸν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δυσὶν ὁρθαῖς ἴσας ἔχει ἢ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν.

⁵⁾ De an. 3, 10. 3. νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὁρθός. — ὁρεῖς δὲ καὶ φαντασία καὶ ὁρθή καὶ οὐκ ὁρθή.

In Uebereinstimmung mit dieser Grundanschauung, wonach der Zweck nicht der Bestimmung durch die Vernunft unterworfen ist, muss Aristoteles auch lehren, dass das Begehren des Zwecks nicht in unserem Belieben steht. Wir müssen vielmehr von Natur das Auge für den wahrhaften Lebenszweck erhalten haben, um das in Wahrheit Gute zu erwählen und vom Schein zu unterscheiden. Das sei die ihrer Idee entsprechende und vollendete Seelenschönheit, das zu wollen und zu begehren, was schön und edel ist, ein Vorzug der Begabung, den kein Unterricht ersetzen, keine Gewalt sich nehmen können.¹⁾ Wo diese natürliche Anlage fehlt, muss Erziehung und Gewöhnung suchen, verbessernd einzutreten und durch den Zwang des Gesetzes und die Macht der Gewohnheit eine andere Natur zu schaffen, eine Aufgabe, die freilich nur durch Einwirkungen, welche von frühester Jugend an geschehen, mit einigem Erfolg gelöst werden kann.²⁾

Jene Schönheit der Seele ist eine Gabe der Götter an die wahrhaft Glücklichen.³⁾ Wo sie versagt ist, muss der Mensch durch den Schmerz zum Gehorsam gebracht werden, wie ein Zugthier. Denn wie das Erdreich für den Samen erst durch den Pflug zubereitet wird, so der Jüngling für die Unterweisung durch Gewöhnung: οὐ γὰρ ἂν ἀκούσεις λόγου ἀποτρέποντος, οὐδ' ἂν συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν (Eth. 10, 10. 1179. b. 25).

Solcher Erziehung bedarf die grosse Menge; denn sie ist von Natur so beschaffen, dass sie nicht von der sittlichen Scheu, sondern von der Furcht regiert wird, und das Böse unterlässt, nicht, weil es schimpflich, sondern weil es strafbar ist.⁴⁾

¹⁾ Eth. 3, 7. 1114. b. 5. ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φύναι δεῖ, ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ἣ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἰρήσεται καὶ ἔστιν εὐφυῆς ὃ τοῦτο καλῶς πέφυκε. τὸ γὰρ μέγιστον καὶ κάλλιστον καὶ ὁ παρ' ἑτέρου μὴ οἶόντε λαβεῖν, μηδὲ μαθεῖν, ἀλλ' οἷον ἔφυ, τοιοῦτον ἔξει καὶ το εὖ καὶ τὸ καλῶς τοῦτο πεφυκέναι, ἡ τελεία καὶ ἀληθινὴ ἂν εἴη εὐφυΐα.

²⁾ Allerdings bemerkt Ramsauer (S. 168) hierzu mit Recht: quanto plus datur τῷ ἐκ νέων ἐθισμού tanto plus conceditur in homine alieno arbitrio, sc. τοῦ ἐθίζοντος.

³⁾ Eth. 10, 10. 1179. b. 20. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως, δῆλον, ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει: ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μή ποτε οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύη, ἀλλὰ δέη προδιειργάσασθαι τοῖς ἔθεσιν τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν σπέρουσιν τὸ σπέρμα.

⁴⁾ ib. v. 11.

Welche Vernunft wäre wohl im Stande, solch eine gemeine Seele umzustimmen! τοὺς δὴ τοιούτους τίς ἂν λόγος μεταρρύθμισαι; Eth. 10, 10. 1179. b. 15. Sie hat keinen Begriff vom Schönen und Wahren, weil keinen Geschmack daran, und muss erst andere Sitten gewinnen, um andere Gedanken zu erhalten.

Wenn es nun aber ebenso sehr ein Satz der Ethik, wie der Metaphysik ist, dass der Zweck zu den unbeweglichen Dingen gehört, wenn er dem Menschen durch seine Natur gegeben ist, wie steht es dann mit der sittlichen Zurechnungsfähigkeit? Unterliegen die sittlichen Gebrechen dann nicht ebenso wenig einem Tadel, wie die körperlichen, weil sie beide ausser unserer Gewalt stehen? ¹⁾

Aristoteles hat sich diese Frage auch vorgelegt und antwortet darauf: Auch bei den körperlichen Fehlern müsse man unterscheiden zwischen angeborenen und selbstverschuldeten, jenen widerfahre Mitleid, diesen Tadel. Folglich — schliesst er — müsse auch von den sittlichen Gebrechen das, was getadelt werde, selbstverschuldet sein. Wir können mit gleichem Recht folgern: mithin dürfen Natur- d. h. Temperamentsfehler nicht getadelt werden.

Ferner sei es oft unsere Schuld, wenn das Schlechte sich für uns mit dem Schein des Guten bekleide; denn die Phantasie steht unter dem Einfluss unserer sittlichen Beschaffenheit.³⁾ Wie unser sittliches Sein, so sei auch der Schein, welchen die Dinge für unser Begehren haben. Jener aber stehe in unserer Gewalt. Wir sind nicht Herren über unsere Naturanlage, aber wir sind Herr über unsern Charakter; denn wir bilden ihn erst. Aus oft wiederholten Handlungen entsteht die ἕξις, die bleibende Gestalt der sittlichen Natur. Ist diese einmal vollendet, dann freilich können wir sie so wenig im Handumdrehen ändern, wie ein Krankgewordener seinen Krankheitszustand in Gesundheit umzukehren vermag, oder wie man einen geworfenen Stein im Fluge aufhalten

¹⁾ Eth. 3, 7. 1114. b. 15 sq.

²⁾ Eth. 3, 7. 1114. a. 28. τῶν δὲ περὶ τὸ σῶμα κακιῶν αἱ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἐπιτιμῶνται· αἱ δὲ μὴ ἐφ' ἡμῖν οὐ· εἰ δ' οὕτω, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἱ ἐπιτιμώμεναι τῶν κακιῶν ἐφ' ἡμῖν ἂν εἴεν.

³⁾ ib. 1114. b. 2. εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεως ἐστὶ πῶς αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἐστὶ πῶς αὐτός αἴτιος.

kann; aber ihr Werden ist im Anfang unsere freie That.¹⁾ Nach unserer Beschaffenheit setzen wir uns den Zweck; allein wir sind an der ersteren „Mitursache“.

Indessen, wie weit sind wir „Mitursache“? Auch die Einzelhandlungen, aus den sich die ἔξις, die bleibende sittliche Beschaffenheit bildet, setzen einen Einzelzweck voraus; denn ohne Zweck kein Handeln. Wer bestimmt diesen? Nach Aristoteles offenbar die angeborene, durch Erziehung und Gewöhnung zu bildende sittliche Qualität, die εὐφυΐα oder κακοφυΐα. Er sagt es auch ausdrücklich: „ἀμφοῖν γὰρ ὁμοίως τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὅπωςδῆποτε φαίνεται καὶ κεῖται (Eth. 3, 7. 1114. b. 13). Aber er reservirt für die Freiheit und sittliche Zurechnung ein: τὰ λοιπὰ πράττειν.²⁾ Er kann darunter nur das Handeln meinen, durch welches der gegebene Zweck realisirt wird.³⁾ Der Mensch ist also in der Wahl und Bestimmung seiner Zwecke an seine Natur gebunden, aber nicht in ihrer Verwirklichung. Er kann sie für sein Handeln annehmen oder ablehnen, sie verwirklichen oder übergehen, die Handlungen, welche auf ihre Realisirung gerichtet sind, zum Object der Berathschlagung machen, sie gern oder ungern, auf angemessene oder unangemessene Weise ausführen. So ist das ganze Gebiet der Handlung ein Gebiet der Freiheit, wenngleich die Handlung selbst nur zweckbewusst, nicht zweckbestimmend ist. Dies aber ist eben die Sphäre, in welcher die praktische Vernunft thätig ist. Ihre Bestimmung ist daher nicht, Zwecke zu bestimmen, sondern Zwecke zu verwirklichen; sie hat nicht Aufgaben zu stellen, sondern Aufgaben zu lösen. Ihre Aufgabe ist ihr gegeben durch das „πρακτὸν ἀγαθόν“. Die tugendhafte Fertigkeit, mit welcher sie diese Aufgabe löst, ist die φρόνησις, die Einsicht oder Lebensklugheit. Wir wenden uns daher zur Betrachtung derselben.

¹⁾ Eth. 3, 7. 1114. b. 30. τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους κύριοι ἐσμεν. τῶν ἔξεων δὲ τῆς ἀρχῆς. V. 22. καὶ γὰρ τῶν ἔξεων συναίτιοι πῶς αὐτοὶ ἐσμεν καὶ τῷ ποιοῖ τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τίθεμεν.

²⁾ Eth. 3, 7. 1114. b. 16. εἴτε δὴ τὸ τέλος μὴ φύσει ἐκάστῳ φαίνεται . . . εἴτε τὸ μὲν τέλος φυσικόν, τῷ δὲ τὰ λοιπὰ πράττειν ἐκουσίως τὸν σπουδαῖον ἢ ἀρετὴ ἐκουσίον ἐστι.

³⁾ So auch Ramsauer (S. 173): Ita dispectat, . . . ut forsitan τὸ τέλος quidem seu τὸ βουλευτὸν naturae necessitati cuidam permittatur, βούλευσις vero et προαίρεσις ipsius animi merito adscribatur: haec enim sunt „λοιπά“ b. 18.

4. Die Einsicht.

Die Untersuchung über das Wesen der φρόνησις hat dadurch einige Schwierigkeit, dass Aristoteles es weniger aus sich selbst zusammenhängend entwickelt, als durch Gegenüberstellung von anderen Begriffen beleuchtet. Dadurch tritt bald die eine, bald die andere Seite an demselben mehr hervor, die Definitionen und Distinctionen häufen sich und es ist am Ende nicht ganz leicht, sich ein klares Bild aus all den einzelnen Zügen zusammen zu stellen. Auch wird die im 5. Capitel des 6. Buches begonnene Erörterung über die φρόνησις mit dem Ende des Capitels wieder fallen gelassen und vom νοῦς und der σοφία gehandelt, so dass man versucht ist, an eine Verderbniss des Textes zu denken, wenn man nicht in Capitel 5 eine vorläufige Orientirung sehen will.

Aristoteles geht, wie er dies häufig thut, bei der Untersuchung vom Sprachgebrauch aus. Wer ist nach der allgemeinen Ansicht einsichtsvoll zu nennen? Seine Antwort lautet: Derjenige, welcher sich in Betreff dessen wohl zu berathen weiss, was ihm gut und heilsam ist und zwar dieses „gut und heilsam“ nicht beziehungsweise, sondern ganz allgemein gefasst, wonach es den ganzen Lebenszweck umschliesst.¹⁾ Daher dürfen mit Recht Pericles und derartige Männer für einsichtig gelten, und man sucht diese Eigenschaft namentlich bei Staatslenkern, weil es deren Aufgabe ist, für das wahre Wohl und Wehe der Bürger zu sorgen.²⁾ Er bezeichnet die φρόνησις daher vorläufig als eine wahre, mit Vernunft verbundene praktische Fertigkeit in denjenigen Dingen, welche sich auf das beziehen, was dem Menschen gut oder nachtheilig ist.³⁾ Es sind drei Momente, welche diese Definition hervorhebt, und die wir im Nachfolgenden werden ins Auge zu fassen haben:

1. Das Object der φρόνησις (περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά).

¹⁾ Eth. 6, 5. 1140. a. 25. δοκεῖ δὲ φρονίμου εἶναι, τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος οἷον πρὸς ὑγίειαν ἢ ἰσχὺν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλον.

²⁾ ib. b. 6. Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν.

³⁾ ib. b. 4. λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά.

2. Die logische Thätigkeit (μετὰ λόγου).

3. Die materiale Wahrheit (ἐξίς ἀληθείας).

Das Erstere gewinnen wir zunächst aus einer Vergleichung, die Aristoteles zwischen der φρόνησις in den anderen dianoëtischen Tugenden anstellt. Die Wissenschaft bezog sich, wie wir sahen, nur auf solche Dinge, deren Principien fast unwandelbar, ewig sind. Anders die Einsicht.¹⁾ Was keiner Veränderung, keiner Bestimmung durch menschliche Thätigkeit fähig ist, liegt ausserhalb ihrer Sphäre. Sie ist eine praktische Fähigkeit; sie fordert daher auch Objecte, deren Sein oder Nichtsein in menschlicher Gewalt steht. Ihr Gebiet ist das Mögliche und zwar das durch Handlung zu realisirende Mögliche (τὸ πρακτὸν); das Vergangene ist für ihre Function gleichgültig; dass Ilion zerstört worden ist, zieht sie nicht in den Kreis ihrer Thätigkeit. Auf die Zukunft ist sie gerichtet. Ihr Ziel ist die Eupraxie.²⁾

Genauer ist ihr Gegenstand dasjenige, was für den Menschen gut oder böse ist, und zwar nicht in einer einzelnen Beziehung, sondern überhaupt, nicht das jeweilig Nützliche, sondern das schlechthin Heilsame.³⁾ Dies aber wird bestimmt durch die der menschlichen Natur immanente Idee.⁴⁾

Gut ist, was dem Zweck entspricht, auf welchen der Mensch von Natur angelegt ist. Zeigt sich dieser Zweck auch erst nach Vollendung der Entwicklung, so ist er es doch schon, der die ganze Bewegung beherrscht. Darin also wird die Eupraxie bestehen, dass dieser Zweck verwirklicht werde im Gebiet der Handlung. Was mit diesem Zweck in irgend einer Verbindung steht im Bereich des Praktischen, das wird auch Gegenstand der φρόνησις sein.

Durch diese Beziehung auf das Wandelbare und ihre Beschränkung auf das menschlich Gute (ἀνθρώπινα ἀγαθὰ Eth. 6, 5.) unterscheidet sie sich von der Weisheit, welche zwar auch das Gute zum Object der Erkenntniss hat, aber das metaphysisch Gute, das Gute, sofern es in einer teleologisch geordneten

¹⁾ ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη φάνερρον τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται τὸ γὰρ πρακτὸν τοῖουτον. Eth. 6, 9. 1192. a. 23.

²⁾ Eth. 6, 5. 1140. a. 31.

³⁾ Eth. 6, 5. 1140. b. 6. τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ αἰεί. ἔστι γὰρ αὕτη ἡ εὐπραξία τέλος.

⁴⁾ Eth. 6, 5. 1140. a. 25.

Natur verwirklicht ist und sich in ewiger Bewegung mit Nothwendigkeit ewig verwirklicht, während das menschlich Gute von dem Menschen mit Freiheit realisirt wird.

Mit der Kunstfertigkeit dagegen hat die Einsicht sowohl in den Objecten, als auch in der Form der logischen Thätigkeit, wie wir später sehen werden, grosse Verwandtschaft. Denn auch die Gegenstände der τέχνη liegen im Bereich des Contingenten und werden von dieser zum Object der Berathschlagung gemacht. Aber ihnen fehlt diese Beziehung auf die immanente menschliche Idee, welche jene der φρόνησις charakterisirt. Sie haben ihren eigenen Zweck.

Dem νοῦς steht die φρόνησις mit Bezug auf die Objecte sehr nahe; ja man könnte die φρόνησις den praktisch gewordenen νοῦς nennen, wenn nicht der νοῦς, sofern er Vermögen der Principien ist, auch solche Erkenntnisse enthielte, von welchen nur die Wissenschaft, nicht die Einsicht Gebrauch machen kann. Sofern er dagegen auf das Einzelne gerichtet ist und in dem Einzelnen die allgemeinen sittlichen Begriffe erfasst, hat er mit der φρόνησις dasselbe Object und nur die verschiedene Art des Vernunftverhaltens in beiden Fertigkeiten unterscheidet sie von einander. Dieses ist bei dem νοῦς percipirend, bei der φρόνησις reflectirend, dort erkennend, hier Erkenntnisse anwendend, dort theoretisch, hier praktisch.

Dies führt uns zur Untersuchung über die Thätigkeit der Vernunft in der φρόνησις. Aristoteles sagt: „τοῦ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φάμεν τὸ εὖ βουλευέσθαι“ (Eth. 6, 7. 1141. b. 9). Der Einsichtige hat also nicht Kenntnisse zu erwerben, sein Wissen zu bereichern, sondern selbsterworbene oder anderswoher entlehnte Erkenntnisse in Beziehung auf einen Zweck zu setzen. Denn darin, sahen wir, besteht das Wesen der Berathschlagung, wenn ein Ziel feststeht, das Wodurch, Wann, Wie seiner Erreichung zum Gegenstand der Erwägung zu machen. Aristoteles schildert uns diesen Denkprozess (Eth. 3, 5. 1112. b. 15) auf folgende Weise: „Wenn man sich einen Zweck gesetzt hat, sieht man zu, durch welche Mittel er sich verwirklichen lässt. Zeigen sich mehrere, fragt man, durch welches am Leichtesten und Schönsten. Giebt es nur eines, untersucht man, wie es durch dieses geschieht, und was wiederum die Bedingung für das Letztere ist, und so fährt man fort, bis man zu der ersten Ursache kommt, die in diesem Prozess des zer-

gliedernden Denkens zuletzt gefunden wird. Ist dies letzte Glied ein Mögliches, so beginnt man die Handlung, ist es etwas Unmögliches, so steht man vom Zwecke ab.¹⁾ Diese letzte Bedingung der Handlung unterliegt also noch einer Beurtheilung, welche aber nicht mehr Sache der βουλή, sondern der αἵσθησις ist²⁾; denn „ob dies da Brot ist und ob es durchgebacken ist“, sagt mir kein Berathen, sondern der Augenschein.³⁾ Das erste Glied des Berathungsprozesses wiederum kann nur ein allgemeiner Begriff sein; denn beginnt derselbe mit der Festsetzung eines Zweckes, und ist er eine Thätigkeit der Vernunft, die doch nur Allgemeines denkt, so muss der Einzelzweck als allgemeiner Zweck, d. h. als Zweckbegriff in der Seele sein. Darum lässt Aristoteles den Denkprozess des reflectirenden Arztes in folgender Weise geschehen: „Da die Gesundheit ein Dieses ist, muss, wenn das Gesunde werden soll, dies geschehen“. Das Gesundwerden ist der Zweck, der vorliegt, die Gesundheit der allgemeine Begriff, von dem die Reflexion ausgeht. Aristoteles fährt dann fort: „es muss z. B. Gleichmässigkeit (der Säfte) da sein; wenn aber diese vorhanden sein soll, ist Wärme nöthig. Und so denkt er weiter, bis er auf dasjenige kommt, was er als ein Letztes ausführen kann“. ⁴⁾ Dies Letzte ist immer ein Einzelnes, von dessen Sein oder Nichtsein der Vorsatz, und damit die That abhängig ist. So beginnt alles Berathschlagen mit einer allgemeinen Wahrheit und endet mit einer einzelnen. Daher muss

1) Eth. 3, 5. 1115. b, 15. Δέμενοι τέλος τι, πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται, σκοποῦσι καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι, διὰ τίνος ῥᾶστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι δι' ἑνὸς δὲ ἐπιτελουμένου, πῶς διὰ τούτου ἔσται. καὶ κεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἶτιον, ὃ ἐν τῇ εὐρέσει ἔσχατόν ἐστιν.

2) Es dürfte auf einem Missverständniss des Interpreten beruhen, wenn Ramsauer zu Eth. 3, 5. 1113. a. 1 bemerkt: *exempla, quibus Aristoteles istam sententiam illustravit (οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ) ad longe aliud genus pertinent, omnino illud alienum ab hac deliberatione. In istis enim quaestionibus de rebus quaeritur, quae sunt, sintne qualesve sint; a qua meditatione, quam recte dixeris theoreticam esse, multum abest ὁ βουλευόμενος, quippe qui ad ea spectet, quae fieri vel debeant vel possint. Aristoteles sagt ja ausdrücklich, dass er das Urtheil über das Einzelne von der βουλή ausschliesst und der αἵσθησις zuweist.*

3) Eth. 3, 5. 1113. a. 1. οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ἢ πεποίωται ὡς δεῖ αἵσθησεως . . . ταῦτα.

4) Met. 6, 7. 1032. b. 6. γίνεται δὲ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη, εἰ ὑγιὲς ἔσται, τοδὶ ὑπάρξει, οἷον ὁμαλότητα· εἰ δὲ τοῦτο θερμότητα καὶ οὕτως αἰεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν.

die φρόνησις, als Fertigkeit des Berathschlagens, nicht nur das Allgemeine kennen, sondern auch das Einzelne¹⁾, ja die Kenntniss des Letzteren ist die wichtigere, weil sie die des Ersteren allenfalls einer „architectonischen Wissenschaft“²⁾, d. h. der Ethik entlehnen könnte, und für das Handeln die erfahrungsmässige Kenntniss von Einzelheiten geschickter macht, als die wissenschaftliche von Allgemeinheiten. Es wird, sagt Aristoteles, Niemand gesund machen, der nur weiss, dass leichtes Fleisch gesund ist, wenn er nicht auch weiss, dass Vogelfleisch leicht ist. Da nun die Ableitung einer Wahrheit aus einer anderen vermittelt einer dritten die logische Form des Schlusses bildet, so stellt Aristoteles auch den Prozess der Berathschlagung als „praktischen Syllogismus“ dar, und in der φρόνησις erscheint somit eine Fertigkeit des praktischen Schliessens, wobei die Handlung den Schluss selbst repräsentirt, wie er vermittelt des Wahrnehmungsurtheils (τὸ ἔσχατον, Eth. 3, 3) aus dem Zweckbegriff gezogen wird.

Dieses Moment in der φρόνησις bezeichnet Aristoteles mit dem Namen εὐβουλία. Die Eubulie, die Fertigkeit des Wohlrathens, ist an sich rein formaler Natur, eine blosse ὀρθότης, eine logische Richtigkeit des Denkens und praktischen Schliessens, wie sie auch bei dem Schlechten und dem Manne ohne Selbstbeherrschung gefunden werden kann. Auch diese können ihr Ziel, das ja freilich ein falsches ist, nur durch richtigen praktischen Schluss erreichen.³⁾ Als Moment der φρόνησις aber nimmt sie an dem ethischen Charakter derselben Theil und wird „zur Richtigkeit in Bezug auf dasjenige, was für einen sittlich guten Zweck dienlich ist“.⁴⁾ Ohne sie würde auch der sittlich richtigen Handlung etwas fehlen; sie wäre dann nur zufällig geschehen, ohne rechte Ueberlegung und

¹⁾ Eth. 6, 7. 1141. b. 14. οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γὰρ· ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα· διὸ ἐνιοὶ οὐκ εἰδότες ἐνίων εἰδόντων πρακτικώτεροι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι.

²⁾ ib. b. 22. ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ· ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν ἢ ταύτην μάλλον· εἴη δ' ἂν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονική. Ramsauer erklärt ohne Grund die ersten Worte für gehaltlos, die letzten für verdächtig S. 396.

³⁾ Eth. 6, 10. 1142. b. 17. ἀλλ' ὀρθότης τίς ἐστὶν ἡ εὐβουλία βουλῆς· ἐπεὶ δὲ ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς, δῆλον ὅτι οὐ πᾶσα· ὁ γὰρ ἀκρατής καὶ ὁ φαῦλος, ὃ προτίθεται ἰδεῖν, ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται· ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα εἰληφώς.

⁴⁾ ib. 1142. b. 32. ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τι οὗ ἡ φρόνησις ἀληθείης ὑπόληψις ἐστὶν.

volle Würdigung des Zwecks, der Mittel, des passenden Zeitpunktes. Oder es würde die Berathung eine langsame und schleppende sein und den rechten Moment versäumen.¹⁾

Um das Wesen der Eubulie klar zu stellen, unterscheidet sie Aristoteles auch noch von dem Wissen und Meinen auf der einen Seite, so wie von dem Mutterwitz und dem Scharfsinn auf der anderen Seite. Mit den letzteren theilt sie das Zieltreffende; aber während sie mit vollem Bewusstsein und reiflicher Ueberlegung das Gesuchte erreicht, treffen jene das Rechte mittelst glücklichen Einfalls. Dort ist das „ἀγαθοῦ τυγχάνειν“ (Eth. 6, 10. 1142. b. 5) ein Resultat der sittlichen Berathschlagung, hier der natürlichen Begabung. Wissen und Meinen aber tragen bereits den Charakter der Gewissheit an sich, wenschon in verschiedenem Grade, während die Eubulie noch ein Suchen ist. Jene sind schon eine Bejahung, diese ist es noch nicht (οὐπω φάσις, Eth. 6, 10. 1142. b. 13), ist erst ein Streben, zur Gewissheit zu gelangen, nicht ruhendes, sondern bewegtes Denken (διανοίας ἄρα λείπεται).²⁾

Aber das Denken will zur Ruhe kommen, die Berathschlagung verlangt einen Abschluss; denn „εἰ ἀεὶ βουλευσεται εἰς ἄπειρον ἥξει“. Diesen liefert das zweite Moment in der φρόνησις, das gebietende: denn, sagt Aristoteles, die Einsicht ist befehlend; denn was man thun oder lassen soll, ist ihr Ziel.³⁾ Auch die Psychologie legt der Vernunft und zwar dem discursiven Denken (der διανοία) ein solches Gebieten bei.⁴⁾

Dieses „Befehlen“ beruht auf der Herrscherstellung, welche die Vernunft, als das Vorzüglichere, über den Trieben einnimmt;

¹⁾ Eth. 6, 10. 1143. v. 25.

²⁾ Eth. 6, 10. 1142. b. 4 sq. Ramsauer macht daher dem Aristoteles mit Unrecht den Vorwurf, dass er nicht eine doppelte Berathung unterscheide, die über die Mittel und jene über den Zweck (S. 156). Die rein formale Fertigkeit über die Mittel zu berathen, stellt eben die Eubulie dar. Eine Berathung über Zwecke kennt Aristoteles allerdings insofern nicht, als ihm diese durch das Begehren gegeben sind und die Vernunft aus sich keinen Zweck setzen kann. Sie kann aber die zukünftigen Folgen einer Handlung aufweisen und dadurch die Verwirklichung eines Zweckes hindern. De an. 3, 10. 433. b. 7.

³⁾ Eth. 6, 11. 1143. a. 8. ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστι· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τέλος.

⁴⁾ De an. 3, 9. 8 (ed. Trend.). ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται (433. a. 1. B).

denn überall in der Natur ist das Bessere auch zum Regieren berufen.¹⁾ Doch ist das Gebieten nicht ein willkürliches, launisches, sondern durch die vorangehende Berathung motivirt. Auf Grund der in der ersten und zweiten Prämisse des praktischen Syllogismus enthaltenen Wahrheit wird die im Schlusssatz enthaltene logische Nothwendigkeit durch die φρόνησις in eine ethische Nothwendigkeit umgewandelt, das logische „Du musst“ in ein ethisches „Du sollst“. Lautet z. B. der Obersatz: alle Leidenschaften müssen beherrscht werden, der Untersatz: dies ist eine Leidenschaft, so ist die logische Consequenz: diese Leidenschaft muss beherrscht werden. Allein dieser ganze Syllogismus kann auch von dem ἀκόλαστος und ἀκράτης vollzogen werden, ohne dass es in Folge dessen zu einer sittlichen Handlung käme. Weil dem Zügellosen die Tugend der φρόνησις fehlt, so fehlt auch seinem logisch richtigen Schliessen die verpflichtende Kraft, das „ἐπιτάττειν“. Sie ist die Prärogative der Einsicht²⁾ und auch von realem Erfolge begleitet, weil, wie wir später sehen werden, dieser Vernunftaussage immer ein Streben des Triebes entgegenkommt.

Durch diesen „epitaktischen Charakter“ unterscheidet sich die φρόνησις von der Verständigkeit (σύνεσις) und der Nachsichtigkeit (sit venia verbo. συγγνώμη). Aristoteles sagt von der ersteren: Sie hat es nicht mit dem Ewigen und Unveränderlichen zu thun, ist darum weder Wissenschaft überhaupt, noch eine von den Theilwissenschaften, sondern sie hat dasjenige zum Gegenstand, worüber einer unschlüssig sein und sich berathen könnte.³⁾ Sie hat also mit der φρόνησις das Object gemeinsam, nämlich das Einzelne, das, was durch Handlung verwirklicht werden kann. Ebenso bezieht sich die Nachsichtigkeit auf Einzelnes und auf Handlungen.⁴⁾ Aber beide, σύνεσις und συγγνώμη, verhalten sich nur

¹⁾ De an. 3, 11. 434. a. 14. φύσει δὲ αἰὲν ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα.

²⁾ Die φρόνησις befiehlt immer, die logistische Vernunft an sich nur in der Regel cf. Top. V. p. 129. ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐν τοῖς πλείστοις, καθάπερ τὸ λογιστικοῦ ἴδιον πρὸς ἐπιθυμητικόν· τῷ τὸ μὲν προστάττειν, τὸ δ' ὑπηρετεῖν· οὔτε γὰρ τὸ λογιστικὸν πάντοτε προστάττει κ. τ. α.

³⁾ Eth. 6, 11. 1143. a. 4. οὔτε γὰρ περὶ τῶν αἰὲν ὄντων καὶ ἀκινήτων ἡ σύνεσις ἐστίν, οὔτε περὶ τῶν γιγνομένων ὁτιοῦν. ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλεύσαιτο.

⁴⁾ Eth. 6, 12. 1149. a. 29. πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὗται τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον.

kritisch zu ihrem Object, die φρόνησις dagegen epitaktisch.¹⁾ Jene beurtheilen nur etwas, was entweder geschehen wird (wie die σύνεσις), oder schon geschehen ist (wie die γνώμη), aber sie gebieten nicht, dass etwas geschehe. Jene (die σύνεσις) kritisirt nur die Rede eines Anderen im Gebiete der praktischen Dinge, also z. B. der Demagogen, die zu einem politischen Umsturz treiben; diese beurtheilt diejenigen Grundlagen, welche in das Gebiet der Billigkeit fallen, für die es keine gesetzlichen Vorschriften giebt. Beide vollziehen ihre Functionen in treffender Weise (καλῶς-ὀρθῶς Eth. 6, 12. 1143. a. 15), weshalb sie auch als ἔξεις bezeichnet werden; aber die Art und Weise derselben ist von jener der φρόνησις durchaus verschieden. Sie stehen der αἵσθησις nahe, die auch die kritische Signatur trägt, und darum in ihrer tugendhaften Vollendung als νοῦς ihnen zur Seite gestellt wird, aber sie sind per se keine Principien der Handlung. Das können sie erst werden, wenn sie in den Dienst der φρόνησις treten und ihr den Inhalt des Untersatzes in fehlerfreier Beurtheilung zur Verwendung im Berathungsprozess darbieten.

So erscheinen sie im Grunde nur als Bethätigungen der im νοῦς vollendeten αἵσθησις auf zwei speciellen Gebieten, dem der Rede und demjenigen des Billigen, und es ist das Verhältniss der φρόνησις zu ihnen dasselbe, wie das zum νοῦς. Eben dies letztere müssen wir nun noch kurz ins Auge fassen, nachdem wir es in der Untersuchung über den νοῦς schon flüchtig gestreift haben.

Aristoteles kennzeichnet dasselbe nämlich (Eth. 6, 9. 1142. a. 25) in folgender Weise: Die φρόνησις ist dem νοῦς entgegengesetzt. Denn der νοῦς geht auf diejenigen Begriffe, von denen es keine Begründung giebt; die φρόνησις aber auf das Letzte, von dem es keine Wissenschaft giebt, sondern Wahrnehmung, nicht diejenige der Sinne, sondern jene, mit welcher wir wahrnehmen, dass das in der Mathematik Letzte das Dreieck ist. Denn stehengeblieben wird dort ebenfalls. Indessen ist diese Wahrnehmung (sc. in der Mathematik) mehr Wahrnehmung, als Einsicht. Von jener aber ist die Gattung eine andere“.²⁾

¹⁾ Eth. 6, 12. 1149. a. 29. ἐν τῷ κριτικῷ εἶναι, περὶ ὧν ὁ φρόνιμος, συνेतὸς καὶ εὐγνώμων ἢ συγγνώμων sc. ἐστὶ.

²⁾ Eth. 6, 9. 1142. a. 25. ἀντίκειται (sc. ἡ φρόνησις) μὲν δὲ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὀρθῶν, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, ἀλλ’ αἵσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ’ οἷα αἰσθανόμεθα, ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς

Was versteht Aristoteles unter dem Letzten, worauf die φρόνησις gerichtet ist, wovon es keine Wissenschaft giebt, sondern Wahrnehmung, aber eine Wahrnehmung ganz eigenthümlicher Art? Man könnte versucht sein an das Einzelne zu denken, welches für die Wissenschaft nicht Object sein kann, da diese immer auf das Allgemeine geht. Allein Aristoteles hätte dann gewiss nicht gesagt: „τοῦ ἐσχάτου“, sondern „τῶν καὶ ἑκάστα“. Auch erklärt er selbst kurz vorher das ἐσχάτον durch „τὸ πρακτόν“, das „Thubare“, d. h. dasjenige, was durch Handlung verwirklicht wird. In diesem Sinne heisst das „ψήφισμα“, der Volksbeschluss über eine einzelne Angelegenheit, ein πρακτόν. Daher sagt man auch vorzüglich von solchen Staatsmännern, die mit dem Psephisma Bescheid wissen, dass sie „handeln“. ¹⁾ Das Object der φρόνησις also ist die Handlung und von dieser soll es eine Art Wahrnehmung geben. Diese eigenthümliche Art wird zunächst negativ dahin bestimmt, es sei nicht die der Sinne; dann positiv durch eine Analogie aus der Mathematik. Hier finde sich etwas Aehnliches in der Wahrnehmung der Thatsache, dass bei Auflösung der geometrischen Figuren das Dreieck das Letzte sei. Also nicht die Wahrnehmung des Dreiecks ist das Analoge, sondern diese, dass es das Letzte sei. Das Innewerden einer Thatsache ist das beiden Fällen Gemeinsame und dies Innewerden hat beide Mal zur Folge ein Innehalten (στήσεται καὶ κεῖ).

Wo findet sich nun bei der φρόνησις etwas von dieser Art? Aristoteles liebt es, dieselben Beispiele und Analogien wiederholt anzuwenden. Dies erleichtert uns das Verständniss. So auch hier. Wir haben die φρόνησις als Fertigkeit des Berathschlagens kennen gelernt. Aristoteles hatte dabei das zergliedernde Denken dessen, der über die Lösung einer sittlichen Aufgabe mit sich zu Rathe geht, ein „Suchen und Analysiren“ genannt und es mit dem des Mathematikers verglichen, welcher ein Diagramm analysirt. Dass er auch an unserer Stelle hieran denkt, beweisen die sich unmittelbar anschliessenden Worte: τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλευέσθαι διαφέρει τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστί. Hier also, im Prozess

ἐσχάτον τρίγωνον· στήσεται γὰρ καὶ κεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἰσθησις ἢ φρόνησις· ἐκείνης δὲ ἄλλο γένος.

¹⁾ Eth. 6, 8. 1141. b. 27. τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτόν ὡς τὸ ἐσχάτον· διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσι· μόνοι γὰρ πράττουσιν οὗτοι.

der Berathschlagung, muss sich etwas von jener Wahrnehmung zeigen, welche der angeführten mathematischen ähnlich ist. In der That spricht Aristoteles auch hier von einem ἔσχατον ἐν τῇ εὐρέσει oder ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει (Eth. 3, 5. 1142. b. 19), welches τὸ πρῶτον ἐν τῇ γενέσει ist und versteht darunter die letzte concrete Bedingung für das Zustandekommen der Handlung.

Wie also der Mathematiker die verwickelste Figur durch Diagonalen auflöst und zuletzt bei diesem Analysirungs-Prozess auf eine Figur stösst, die er nicht mehr zerlegen kann, nämlich das Dreieck, so kommt der Berathschlagende, der in seinem Prozess reflectirenden Denkens von einem Mittel zum anderen hinabsteigt, zuletzt auf ein solches, jenseits dessen es weiter keines mehr giebt, weil dies gefundene Mittel eben die letzten Bedingungen für das Handeln enthält oder, wie Aristoteles es nennt, „τὸ πρῶτον αἴτιον“ ist. Beiderlei Analysen, die mathematische, wie die berathschlagende, müssen an diesem Punkte innehalten (στήσεται καὶ κεῖ). Sie sind zu Ende. Was nun noch folgt, kann nur Construction oder Handlung sein. Das Innewerden dieses „Zu-Ende-Seins“ ist eine unmittelbare Thatsache des Bewusstseins, die Aristoteles wegen der Unmittelbarkeit, mit welcher sie sich ankündigt, mit dem Namen „αἴσθησις“ bezeichnet. Er fühlt dabei recht gut, dass diese Wahrnehmung völlig verschieden ist von derjenigen der Sinne, und dass auch das aus der Mathematik entnommene Beispiel nicht ganz homogen ist. Denn in der Mathematik ist immer noch eine demonstratio ad oculos dafür möglich, dass das Dreieck die letzte Figur der Analyse ist. Bei dem Berathschlagungsprozess ist ein solches vor Augen Führen unmöglich. Darum darf er mit Recht sagen: αὕτη (sc. die mathematische) μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις ἐκείνης δὲ ἄλλο εἶδος.

Diese Auslegung von Eth. 6, 9. 1142. a. 27. scheint sich uns durch den Zusammenhang, Einfachheit und Klarheit zu empfehlen. Anders deuten allerdings Trendelenburg und Teichmüller die Stelle, Ersterer glaubt, dass Aristoteles hier nicht bildlich, sondern „eigentlich“ von αἴσθησις spreche. Die letzte Bedingung alles Handelns, der Untersatz im praktischen Syllogismus sei immer ein „Dieses“ und ein „Einzelnes“, von dem man Wahrnehmung haben müsse. Sofern die φρόνησις dieses kennen müsse, gehe sie in die Wahrnehmung zurück und lerne von ihr, welches die letzten Elemente der Ausführung sind. Allein es ist ganz

unverkennbar, dass Aristoteles hier die „αἵσθησις“ bildlich verstanden wissen will. Wozu sonst die vielen Worte und die ausdrückliche Versicherung, dass die gemeinte Wahrnehmung einer anderen Art (ἄλλο εἶδος) angehöre¹⁾, als die mathematische? Auch redet Aristoteles nicht von der Wahrnehmung eines einzelnen Objects, sondern von derjenigen einer Thatsache, nicht von der eines „Letzten“, sondern davon, dass (ὅτι) etwas das Letzte ist (ἀλλ’ οἷα αἰσθανόμεθα, ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον).

Teichmüller²⁾ versteht hier unter „αἵσθησις“ den „moralischen Sinn“, mit welchem wir erkennen, dass etwas gut oder böse, gerecht oder ungerecht sei. Worin aber dann das Analoge zwischen der mathematischen Anschauung „ὅτι τρίγωνον ἔσχατον“ und der moralischen, dass etwas gut oder schlecht sei, bestehen solle, ist schwer zu sagen; denn die blosse „Unsinnlichkeit“ beider genügt nicht, da Aristoteles als Aehnlichkeit zwischen beiden etwas ganz Anderes namhaft macht, nämlich das „Stehenbleiben“. Das Stehenbleiben setzt eine Bewegung voraus! Worin besteht dieselbe? Es handelt sich auch bei Aristoteles offenbar gar nicht um einen Vergleich zwischen zwei verschiedenen Arten von αἵσθησις, einer mathematischen und einer moralischen, sondern er zieht nur aus der Mathematik ein einzelnes Beispiel heran, um etwas sonst schwer Verständliches anschaulicher zu machen.³⁾

Wir kehren nach dieser Erläuterung des Wortlautes Eth. 6, 9 zu unserem Ausgangspunkte zurück. Wie unterscheiden sich φρόνησις und νοῦς? Sie sollen nach Aristoteles einander geradezu entgegengesetzt sein. (ἀντίκειται μὲν δὴ [ἡ φρόνησις] τῷ νῷ). Denn der νοῦς bezieht sich auf die allgemeinen Begriffe, von denen es keine Begründung giebt; die φρόνησις auf das Letzte d. h., wie wir sahen, auf die Handlung, von welcher es keine Wissen-

¹⁾ NB. „und zwar weniger Wahrnehmung sei“.

²⁾ Teichmüller: Praktische Vernunft. S. 246 ff.

³⁾ Ramsauer (S. 401) meint, die Worte v. 28 ὅτι τὸν ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον seien zweifellos falsch, siquidem falsa sunt, quae per se intelligi nequeant. Indessen hängt diese Behauptung mit der unrichtigen Identificirung von τὸ ἔσχατον mit τὰ κατ’ ἑκάστα zusammen. Ueberhaupt dürfte die ganze Auslegung unserer Stelle von 1142 a. 24—30 den Herrn Interpreten so wenig wie seine Leser befriedigt haben. Denn wo nach unserer Auffassung zwar Dunkelheit, aber nicht Sinnlosigkeit herrscht, schliesst er mit einem verzweifelnden „hic lacerata omnia“.

schaft giebt. Wir würden nun erwarten dürfen, dass Aristoteles fortfährt: sondern Begründung. Denn dies ist ja der Handlung eigenthümlich im Unterschied von den Aeusserungen des Zorns und der Begierde, dass sie auf Reflexion beruht. Allein damit wäre der Gegensatz zur Wissenschaft verwischt worden. Ruht doch auch die Wissenschaft auf Gründen und der Syllogismus ist die Form des wissenschaftlichen, wie des praktischen Denkens. Darum hebt Aristoteles aus dem Prozess des logischen Denkens, in welchem die φρόνησις sich bethätigt, nur ein Moment heraus, welches den Abschluss desselben charakterisirt und stellt es, als pars pro toto, der unvermittelten, nicht reflectirenden Thätigkeit des νοῦς gegenüber. Dieses hervorgehobene Moment ist dabei ein solches, welches zugleich den Unterschied von der Wissenschaft zum Ausdruck bringt; denn αἰσθησις und ἐπιστήμη schliessen einander aus.

Nun erfahren wir freilich aus Eth. 6, 12, dass es auch eine αἰσθησις giebt, die mit dem νοῦς identisch ist; allein diese ist von der oben charakterisirten völlig verschieden. Dürfen wir diejenige der φρόνησις mit Teichmüller die phronetische, die des νοῦς die noëtische nennen, so ist die erstere nur Bezeichnung eines subjectiven Bewusstseins-Phänomens, die letztere bedeutet die Auffassung eines ausserhalb unseres Bewusstseins liegenden objectiven Thatbestandes. Die noëtische αἰσθησις besteht in der auf Erfahrung gegründeten, irrthumslosen Erkenntniss des Einzelnen, der zweiten Prämisse, die phronetische charakterisirt den Denkprozess der logistischen Vernunft nach seinem eigenthümlichen Abschluss. Dort ist der Sprachgebrauch der eigentliche, hier ein übertragener.

Verstand und Einsicht stehen aber einander nicht bloss gegenüber, wie unvermittelte und reflectirende oder berathschlagende Denkhätigkeit, sie stehen auch neben einander, sofern sie beide auf das Einzelne gehen und diese Seite ihres Verhältnisses hebt Aristoteles Eth. 6, 12 hervor. νοῦς, γνώμη, σύνεσις, alle diese Fertigkeiten haben es mit dem Einzelnen zu thun und das Einzelne bildet die Sphäre der Handlung. Deswegen muss auch der Einsichtige das Einzelne kennen. Aber die Art und Weise des Verhaltens zu dem Einzelnen ist nun doch eine verschiedene. Jene, σύνεσις, γνώμη, νοῦς, sind nur kritische Thätigkeiten der Vernunft, die φρόνησις ist epitactisch; jene sagen nur aus, dass etwas sei, diese gebietet, dass etwas werde. Jene gehen auf das gegen-

wärtige Einzelne, diese auf das Zukünftige. Dort erfahren wir, dass etwas ist, hier dass etwas sein soll.

Die *φρόνησις* muss eine irrthumslose Kenntniss des Einzelfalls haben; denn dieses bildet die Prämisse und ohne solche keine Handlung. Aber ihre Aufgabe ist es nicht, dieselbe zu erwerben, sondern sie anzuwenden. Darum sind alle die auf das Einzelne gerichteten Fertigkeiten sammt dem die Allgemeinbegriffe liefernden *νοῦς* nur ihre Dienerinnen, deren Urtheile sie in ihren Dienst nimmt. Jene geben ihr den Stoff, sie formirt denselben in zutreffender Erwägung aller Umstände des Warum, Wann, Wie, Wodurch. Sie individualisirt das Allgemeine und generalisirt das Einzelne. Indem sie die Einzelfäden verwebt mit dem Einschlag der sittlichen Begriffe, stellt sie das kunstreiche Gebilde der sittlich schönen Handlung dar, welches „genauer ist, als jede Kunst, wie auch die Natur“¹⁾; denn nicht ist ihr der Stoff ein fremder und spröder; es sind ja die Triebe, Affecte, Begierden des eigenen physisch-somatischen Lebens, die ihn liefern, und es ist nur der eigene Naturzweck des menschlichen Wesens, welcher in dem Gebieten der *φρόνησις* sich zur Geltung zu bringen sucht. So kann die Einsicht in der Gestaltung des sittlichen Lebens die Genauigkeit der Natur erreichen; denn Stoff und Form sind auch im Menschen aufeinander bezogen, wie bei den organischen Producten der Natur, nur dass sie sich durch den Vorsatz d. h. durch den selbstbewussten Willen des Menschen in Freiheit durchdringen sollen. Was Reinkens (Aristoteles über Kunst 182) treffend von der Kunst bei Aristoteles sagt: „Sie erkennt als solche nicht das Ewige, um in dieser Erkenntniss zu ruhen, noch weniger schafft sie es, sondern sie überkommt es vom Geist (*νοῦς*?) und bildet den Wiederschein desselben in vollkommeneren Formen, als die Wirklichkeit sie darbietet“, das gilt, *mutatis mutandis*, auch von der *φρόνησις*, der sittlichen Intelligenz, der Künstlerin auf ethischem Gebiete.

Sie gräbt nicht die Goldbarren der Erkenntniss aus hartem Gestein, aber sie prägt dieselben in laufende Münze um. Was die Staatskunst für das Volk, das ist die *φρόνησις* für den Einzelnen. Wie die erstere die Beschaffenheit und Zusammensetzung

¹⁾ Eth. 2, 5. 1116. b. 9. ἡ δὲ ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστίν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις.

des Volkes, die Grösse und Natur des Landes, fremde und einheimische Sitten und Gesetze kennen muss und doch nicht in dieser Kenntniss besteht, sondern dieselbe nur für ihren Zweck, für das Wohl der Bürger, verwendet, wie sie vielmehr als gesetzgebende und berathende und richtende Staatsklugheit sich bethätigt, so auch die φρόνησις. Sie muss vieles wissen, Sachen der Erfahrung und allgemeine Principien, Urtheile der Verständigkeit und der „Gnome“, aber sie besteht nicht in diesem Wissen. Es sind andere Fertigkeiten, welchen die Beschaffung der erforderlichen Kenntnisse zufällt. Ist das Wissen für sie eine *conditio sine qua non*, so ist es doch nicht ein constituirendes Moment ihres Wesens. Dieses besteht vielmehr in der Verbindung dieser mannigfachen Kenntnisse unter einander zum Zweck der Handlung, in dem berathschlagenden Denken, durch welches unter Berücksichtigung aller einschlagenden Verhältnisse, wie Zeit, Ort, Werkzeug, Beweggrund, Grad, Subject, Object, der Einzelzweck in Beziehung zum allgemeinen gesetzt und als Resultat dieser Erwägung dasjenige anbefohlen wird, was dem Menschen wahrhaft gut und heilsam ist.

Aber nicht der Befehl ist das Princip der Handlung, sowenig wie die Berathung, sondern vielmehr der Vorsatz. Der Vorsatz aber ist Einheit von Vernunft und Trieb, von Befehlen und Wollen. Das „εὖ βουλευέσθαι“ (Eth. 6, 7. 1141. b. 10) und das „ἐπιτάσσειν“ (Eth. 6, 11. 1143. a. 9) müssen getragen werden, von einem harmonisch gestimmten Begehren, welches dasselbe erstrebt oder vermeidet, was jene Vernunftthätigkeit bejaht oder verneint. Eben diese Harmonie ist die Voraussetzung der φρόνησις; denn sie ist nicht bloss eine „ἔξις μετὰ λόγου“, sondern eine „ἀληθῆς ἔξις“ (Eth. 6, 5). Zu ihr gehört nicht bloss eine logische Richtigkeit, sondern ebenso sehr eine sittliche Tüchtigkeit. Darum giebt es von ihr kein Vergessen, wie bei den bloss logischen Fertigkeiten¹⁾; denn indem der Mensch beständig Stoff und Veranlassung zum Handeln, und Reize für sein Begehren findet, ist er auch beständig in der Lage, die Einsicht zu bethätigen, und sich als „φρόνιμος“ zu bewähren. Jede Fertigkeit aber gewinnt aus ihrer Bethätigung neue Kraft und neues Wachsthum. Hat aber

¹⁾ Eth. 6, 5. 1140. b. 28. (ἡ φρόνησις) οὐδ' ἔξις μετὰ λόγου μόνον· σημείον δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἔξεως ἐστὶ φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.

die φρόνησις das sittlich gute Begehren zu ihrer Voraussetzung, und kann sie ohne dasselbe so wenig sein, wie der Baum ohne Erdreich, so ist es nur eine Consequenz des Begriffs, wenn Aristoteles sagt: der Einsichtige kann nur gut sein, und es ist unmöglich ein ἀκρατής und doch φρόνιμος zugleich zu sein.¹⁾

Besteht nun aber in der Harmonisirung der leiblich-seelischen Triebe und Kräfte das Wesen der ethischen Tugend, so ist es leicht zu verstehen, wie Aristoteles sagen kann: „das menschliche Lebenswerk vollendet sich gemäss der Einsicht und der ethischen Tugend; denn die Tugend macht das Ziel richtig, die Einsicht aber das, was zu diesem führt“. ²⁾ Beide sind mit einander innig verbunden, sofern die Principien der Einsicht, d. h. die sittlichen Grundsätze, mit denen sie operirt, ihre inhaltliche Bestimmung empfangen von den ethischen Tugenden, die ethischen Tugenden aber ihre Richtigkeit von der Einsicht. ³⁾ Darum verkehrt die Schlechtigkeit, welche das Begehren verdirbt, auch zugleich die sittliche Intelligenz. ⁴⁾ Das Auge der Seele, dessen Sehkraft sich in der φρόνησις bethätigt, verdunkelt sich in demselben Grade, als das Streben sich vom wahren Gute abwendet und auf die scheinbaren Güter gerichtet ist.

Ein Beispiel dafür bildet der ἀκρατής (Eth. 7, 5), der vom praktischen Syllogismus wohl noch den Obersatz erkennt und anwendet, aber bei der Auffassung des Einzelnen von Begierde oder Zorn getäuscht wird, und der ἀκόλαστος (Eth. 7, 8), welcher auch den Obersatz, das allgemeine sittliche Princip, nicht mehr weiss, sondern „mit Vorsatz“ schlecht handelt, daher auch keiner Reue fähig ist. Deswegen ist hier auch jede Heilung ausgeschlossen, die bei dem ἀκρατής noch möglich war. ⁵⁾ Ein Auge, in welchem

¹⁾ Eth. 6, 13. 1144. a. 36. ὥστε φανερόν, ὅτι ἀδύνατον, φρόνιμον εἶναι, μὴ ὄντα ἀγαθόν.

²⁾ Eth. 6, 13. 1144. a. 6. ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τε τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἡθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.

³⁾ Eth. 10, 8. 1178. a. 16. συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἥθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἡθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἡθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν.

⁴⁾ Eth. 6, 13. 1144. a. 34. διαστρέφειν γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.

⁵⁾ Eth. 7, 8. 1150. b. 29. ἔστι δὲ ὁ μὲν ἀκόλαστος . . . οὐ μεταμελητικός· ἐμμένει γὰρ τῇ προαιρέσει . . . ὁ δ' ἀκρατής μεταμελητικός πᾶς . . . ὁ μὲν

die Sehkraft erloschen ist, bleibt immer blind; nur ein momentan geblendetes lässt sich wieder herstellen.

So kann die Einsicht ihre materiale Wahrheit, den sittlich guten Inhalt für ihre Reflexionen, nur von der ethischen Tugend empfangen. Mag dieselbe nun auf Gewöhnung oder auf Naturanlage beruhen, immer liefert sie die Einzelzwecke und mit diesen das sittliche Princip¹⁾; immer schliesst sie sich erst mit der Vernunft zum Vorsatz zusammen und giebt dadurch erst dem „Soll“ der φρόνησις die Möglichkeit seiner Verwirklichung.²⁾ Ohne die ἀρετή bliebe das Berathen und Befehlen der Einsicht — wenn es überhaupt möglich wäre — ein todtcs Râsonnement.

Umgekehrt bedarf freilich auch die ethische Tugend der Einsicht; denn Tugend ohne Einsicht wäre gleich einem starken Körper ohne Auge, dessen Fall nur um so gefährlicher sein würde.³⁾ Wohl giebt es auch natürliche Tugenden, Tugenden des Temperamentes, wie wir sie an Kindern und Thieren wahrnehmen.⁴⁾ Allein sie sind nicht die wahrhaft menschenwürdigen; denn der Mensch soll mit Bewusstsein das werden, wozu er von Natur die Anlage in sich trägt. Das dumpfe Leben des Triebes, des instinctmässigen Handelns soll weichen dem sittlich selbstbewussten, das die Ziele kennt und sein Handeln mit Vorsatz seinen Zielen anpasst, das über den Augenblick und die jeweilige Lust erhaben ist, und ein Allgemeines in individueller Form zur Darstellung bringt. Der Mensch trägt einmal die Vernunft in sich und damit auch die Aufgabe, diese Vernunft in sich walten zu lassen; denn Gott und die Natur thun nichts zwecklos. Auch wenn wir ohne φρόνησις gerecht und tapfer und schön handeln könnten, vermöge natürlicher Begabung, müssen wir dennoch nach der Einsicht streben, weil sie eine Fertigkeit der Vernunft ist, und

ἀνίατος, ὁ δὲ ἰατός . . . ἡ μὲν γὰρ μοχθηρία συνεχὴς; ἡ δ' ἀκρασία οὐ συνεχὴς πονηρία.

¹⁾ Eth. 7, 8. 1151. a. 15. ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν, ἡ μὲν φθείρει, ἡ δὲ σώζει· ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὐ ἔνεκα ἀρχή. ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν, οὔτε ἐν ταῦτα, ἀλλ' ἀρετὴ, ἢ φυσικὴ, ἢ ἐπιστή, τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν.

²⁾ Eth. 6, 13. 1144. a. 7.

³⁾ Eth. 6, 13. 1144. b. 11.

⁴⁾ Eth. 6, 13. 1144. b. 8. τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχει. καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις· ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὐσαι.

wir die Aufgabe haben, alle empfangenen Anlagen zur Vollendung d. h. aber zur Tugend auszubilden.¹⁾

Aber die ethische Tugend kann gar nicht zu Stande kommen, ohne die Einsicht. Denn was ist die ethische Tugend anders, als Vorsatz bildende Fertigkeit, welche die auf uns bezügliche Mitte hält²⁾, wie sie durch die Vernunft bestimmt wird, und wie sie der Einsichtige bestimmen würde? Denn die ethische Tugend hat es mit Leidenschaften und Handlungen zu thun, und diese sind es, in welchen ein Zuviel und ein Zuwenig stattfinden kann. Furcht, Selbstvertrauen, Begierde, Zorn, Mitleid, alle schmerzlichen und angenehmen Empfindungen können in zu grossem oder zu geringem Maasse vorhanden sein. Ferner gilt es, dass sie zur gehörigen Zeit, bei den richtigen Veranlassungen vorhanden sind, gerichtet gegen die richtigen Personen, hervorgebracht aus den richtigen Beweggründen, sich äussernd in der richtigen Art und Weise.³⁾ All diese „Richtigkeit“ (ὁρθότης) aber kann das Triebleben und das Handeln nur von der Einsicht gewinnen. Denn sie ist es, die alle diese Einzelbeziehungen in den Berathschlagungs-Prozess aufnimmt, welche den einzelnen, vom individuellen Begehren gesetzten Zweck, mit dem allgemeinen, der „menschlichen Idee“, in Verbindung bringt und so die schwierige Aufgabe löst, das schlechthin Gute (τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν) in einer der Individualität angemessenen, äusserlich das Gesetz des Ebenmasses an sich tragenden Weise zur Darstellung zu bringen. Sind Ordnung (τάξις), Ebenmaass (συμμετρία), Bestimmtheit (ὁρισμένον) die Wesensmerkmale des Schönen bei Aristoteles⁴⁾, so können wir wohl sagen, dass die materiale Wahrheit des Wol- lens durch die Vereinigung mit der Einsicht den Stempel der

¹⁾ Eth. 6, 13. 1145. a. 2. δῆλον δὲ, καὶ εἰ μὴ πρακτικὴ ἦν, ὅτι ἔδει ἂν αὐτῆς διὰ τὸ τοῦ μορίου ἀρετὴν εἶναι.

²⁾ Eth. 2, 5. 1106. b. 36. ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὁρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειε.

³⁾ Eth. 2, 5. 1106. b. 16. λέγω δὲ τὴν ἡθικὴν (sc. ἀρετὴν)· αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάντη καὶ πράξεις· ἐν δὲ τούτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρσύνεσθαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ἀποστραφῆναι καὶ ὀργισθῆναι, καὶ ἐλεῆσαι . . . τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς.

⁴⁾ Met. 12, 3. 1078. a. 36. τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη: τάξις, καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὁρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι.

Schönheit empfängt und so jene „καλοκἀγαθία“ hergestellt werde, welche dem Hellenen mit dem sittlichen Ideal identisch ist.

Die φρόνησις ist es, welche dem Handeln nach allen Beziehungen seine „Richtigkeit“ sichert und dem guten Wollen das Gepräge der Allgemeinheit verleiht, es vom Moment unabhängig macht und ihm zum Ziele verhilft. Darum nennt Aristoteles die φρόνησις auch den „ὁρθὸς λόγος“¹⁾ und bezeichnet es als charakteristisch für sein System, dass er die Tugend nicht als ἕξις κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον bezeichne, sondern als „ἕξις μετὰ τοῦ ὁρθοῦ λόγου“²⁾, dass also die Vernunft nicht bloss die Norm der Fertigkeit, sondern ihre begleitende Ursächlichkeit ist. In der That lässt sich keine tugendhafte Handlung bei ihm anders, als durch das Zusammenwirken von Vernunft und Trieb begreifen, und die Einsicht ist nicht bloss das normirende, sondern auch im Vorsatz das miterzeugende Princip der sittlich guten Fertigkeit, und es ist nach dem Vorangegangenen gar nicht möglich, gut ohne Einsicht, oder einsichtig ohne gut zu sein.³⁾ Vielmehr müssen mit der Einen φρόνησις im Keim alle anderen ethischen Tugenden mit gesetzt sein.⁴⁾ Denn sie ist das harmonisirende Princip für den ganzen Organismus von Trieben, Kräften, Leidenschaften, Empfindungen, welche die Naturbasis der ἡδικὴ ἀρετὴ bildet. Bei der Entfaltung der einen Tugend in eine Mehrheit von Tugenden, liegt daher die Vielheit auf Seiten der natürlichen Anlage, die Einheit auf der Seite der Einsicht, als Trägerin des allgemeinen Gedankens (Eth. 6, 13. 1145. a. 1).

Es ist daher nicht richtig, wenn Ramsauer (S. 419) sagt: si quis (sc. Arist.) dixerit, animo ingenuo ad veram virtutem id tantum deesse, ut recte mente τὰ πρὸς τὸ τέλος concipiat, simile erit, ac si quis caecum hominem finem quidem, ad quem pergat, non minus bene dignoscere putet, quam cernentem, sed lapsus periculum ob id unum facere, quod obstacula in viâ interposita non videat. Die φρόνησις hat nicht bloss diese negative Bedeutung,

¹⁾ Eth. 6, 13. 1144. b. 27. ὁρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιοῦτων ἡ φρόνησις ἐστίν.

²⁾ ib. v. 25. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι· οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ ἡ μετὰ τοῦ ὁρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετὴ ἐστίν.

³⁾ Eth. 6, 13. 1144. b. 30. δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἡδικῆς ἀρετῆς.

⁴⁾ ib. ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὕσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν.

die Hindernisse der Tugend aufzuweisen, sondern auch die positive, den individuellen Trieb durch den allgemeinen Vernunftbegriff in seinen Aeusserungen zu formiren, das instinctmässig erstrebte Ziel aus dem Dunkel des Triebes in das Licht des Bewusstseins zu setzen und die Realisirung des sittlichen Gedankens aus einem Werk der Nothwendigkeit oder des zufälligen Gelingens zu einer That der Freiheit und des bewussten Strebens zu machen.

Die enge Verbindung mit der ethischen Tugend unterscheidet die Einsicht von einem Doppelgänger, der ihr im Uebrigen sehr ähnlich sieht, aber der ethischen Bestimmtheit ermangelt. Das ist die „δεινότης“, die geistige Gewandtheit, für ein Ziel sofort die richtigen Mittel und Wege zu finden. Sie ist wohl auch ein edles Gut, ein Auge der Seele, aber doch immer nur eine Naturgabe, die auch schlechten Zwecken dienen kann und dann zur Verschlagenheit wird.¹⁾

Sie ist die natürliche Grundlage der φρόνησις, wie wir sie im Kleinen auch bei den Thieren wahrnehmen, welche eine für ihr Leben fürsorgende Kraft besitzen.²⁾ Die Einsicht kann ohne diese Naturbasis nicht sein, ist aber doch durch ihren ethischen Charakter von ihr unterschieden, wenngleich der Volksmund (und auch Aristoteles selbst an anderen Orten)³⁾ jene schon mit dem Namen φρόνησις belegt, und selbst Hirsche, Bienen und Kuckuk „einsichtig“ sein lässt. So wenig es aber genügt die Gesetze zu erfüllen, wenn man dies nicht aus dem rechten Beweggrund thut, vielleicht unwissend, oder ungern, oder aus einem anderen Motiv als um ihrer selbst willen, so wenig ist es hinreichend, etwas sittlich Gutes zu vollbringen, so lange dies nur instinctmässig, und nicht mit vollem Bewusstsein des Zwecks und der Motive und mit Berücksichtigung aller einschlagenden Verhältnisse geschieht.⁴⁾ Dies aber kann allein die φρόνησις leisten, während aus der δεινότης

¹⁾ Eth. 6, 13. 1143. a. 23. ἔστι δὴ τις δύναμις, ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δέ ἐστι τοιαύτη, ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπόν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν . . . ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾗ καλὸς, ἐπαινετὴ ἐστίν· ἂν δὲ φαῦλος, πανουργία.

²⁾ Eth. 6, 7. 1141. a. 26. τῶν θηρίων ἓνα φρόνιμά φασιν εἶναι ὅσα περὶ τὸν αὐτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικὴν.

³⁾ De anim. hist. 1, 5. τῶν δ' ἀγρίων καὶ τετραπόδων ἡ ἔλαφος οὐχ ἥκιστα δοκεῖ εἶναι φρόνιμον.

⁴⁾ Eth. 6, 13. 1144. a. 13 sq.

nur ein instinctives Handeln resultirt, und sie ist es vielleicht bis zur εὐστοχία, doch nicht zur εὐβουλία bringt. Denn auch die εὐβουλία hat, wie wir sahen, an dem ethischen Charakter der φρόνησις Antheil.

Die Kunst.

Neben der praktischen Vernunft steht bei Aristoteles die poiëtische. Ob sie der ersteren subordinirt oder coordinirt ist, scheint nicht so klar, wie Reinkens annimmt, der das Verhältniss der Coordination voraussetzt und deshalb die Eintheilung des Aristoteles glaubt tadeln zu müssen. Allerdings erklärt dieser Eth. 6, 4. 1140. a. 4: „die mit Vernunft handelnde Fertigkeit (ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτική) ist eine andere, als die mit Vernunft bildende Fertigkeit (ἡ μετὰ λόγου ποιητική ἕξις) und nicht ist die eine in der anderen enthalten“.¹) Allein im 2. Cap. desselben Buches lesen wir: „die Vernunft (an sich) bewegt nichts, sondern die wegen eines Zweckes (thätige) und praktische Vernunft. Denn diese beherrscht auch die poiëtische. Denn wegen eines Zweckes bildet jeder Bildner, und das Gebilde ist nicht Zweck an sich, sondern zu etwas gehörig und steht in Bezug auf etwas“.²) Nach dieser Stelle würde die poiëtische Vernunft der praktischen untergeordnet sein, und als diejenige Bethätigung derselben erscheinen, welche ihren Zweck nicht in sich trägt, sondern ausser sich. Jedenfalls haben beide ihr Object in derselben Sphäre, nämlich im Gebiet des „ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι“, des Veränderlichen, das so und anders sein kann und stehen damit gegenüber der theoretischen oder wissenschaftlichen Vernunft, deren Gebiet das μὴ ἐνδεχόμενον nach Eth. 6, 1 sein soll.

Die Thätigkeit nun der poiëtischen Vernunft ist die Kunst. Denn, sagt Aristoteles Eth. 6, 4. 1140. a. 6: „da die Fähigkeit, ein Haus zu bauen, eine Kunst ist und zugleich doch auch eine Fertigkeit, mit Vernunft etwas zu bilden, und da es weder eine Kunst giebt, die nicht eine mit Vernunft bildende Fertigkeit wäre, noch eine solche Fertigkeit, die nicht Kunst ist, so dürfte dasselbe

¹) Eth. 6, 4. 1140. a. 4. ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως καὶ οὐδὲ περιέχεται ὑπὲρ ἀλλήλων.

²) Eth. 6, 2. 1139. a. 35. διάνοια δ' αὐτὴ οὐδὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἐνεκά του καὶ πρακτικὴ· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἐνεκα γὰρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς, ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν.

sein: Kunst und mit wahrer Vernunft bildende Fertigkeit“.¹⁾ So stehen denn τέχνη und πράξεις gemäss ihrer Verwandtschaft vielfach neben einander, und die Ethik entnimmt gern ihre Beispiele für das sittliche Handeln dem Gebiete des künstlerischen Bildens. Gleich der Anfang derselben stellt Kunst und Handeln zusammen als Thätigkeiten, die ein Gut erstreben²⁾, und ihr letztes Capitel illustriert die Erziehungsgrundsätze durch Bilder aus der Heilkunst und Gymnastik.³⁾

Wie die ethische Tugend aus wiederholten sittlichen Handlungen sich bildet, so die Kunst als Kunstfertigkeit durch Uebung und Wiederholung. Man kann kein Zitherspieler werden ohne Uebung auf der Kithara, kein Baumeister ohne Bauen.⁴⁾ Auch entspricht der Schlechtigkeit auf sittlichem Gebiete (der μοχθηρία) die Kunstlosigkeit auf technischem. Denn beide, Handeln und Bilden, haben ein Gut, dem sie zustreben und dadurch eine Norm, an der sie gemessen werden.⁵⁾ Dieses Gut ist der Zweck, den sie realisiren wollen, und das Gesetz für diese Verwirklichung ist das Gesetz der Symmetrie; denn „τὰ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὖξει καὶ σώζει“ (Eth. 2, 2. 1104. a. 18). Wie die ethische Tugend danach trachten muss, die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig innezuhalten, so sehen die guten Künstler darauf, dass an ihren Werken weder etwas Ueberflüssiges, noch etwas Mangelndes bemerkt werde.⁶⁾ Das Mittel aber für die Erreichung dieses Ziels ist das Berathschlagen, ohne welches weder die Tugend, noch die Kunst zu Stande kommt, und welches die Künste um so mehr nöthig haben, je weniger in ihnen eine feste Regel gilt, wie dies ein Vergleich der Heilkunst mit der Gymnastik beweist.⁷⁾

¹⁾ Eth. 6, 4. 1140. a. 6. ἐπεὶ δ' ἡ οἰκοδομικὴ τέχνη τις ἐστὶν καὶ ὅπερ ἕξις τις μετὰ λόγου ποιητικὴ καὶ οὐδεμία οὔτε τέχνη ἐστὶν, ἥτις οὐ μετὰ λόγου ποιητικὴ ἕξις ἐστὶν, οὔτε τοιαύτη, ἥ οὐ τέχνη· ταῦτόν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικὴ.

²⁾ Eth. 1, 1. 1094. a. 1. πᾶσα τέχνη . . . ὁμοίως δὲ πράξεις τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ.

³⁾ Eth. 10, 10. 1180. b. 9.

⁴⁾ Eth. 2, 1, 1103. b. 7. ἐκτῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται· ὁμοίως δὲ καὶ τέχνη.

⁵⁾ Eth. 1, 1. 1099. a. 1.

⁶⁾ Eth. 2, 6. 1106. b. 13. οἱ δ' ἀγαθοὶ τεχνῖται, ὡς λέγομεν, πρὸς τοῦτο (sc. τὸ μέσον) βλέποντες ἐργάζονται.

⁷⁾ Eth. 3, 5. 1112. b. 6. βουλευόμεθα . . . μᾶλλον περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας.

Trotz all dieser Verwandtschaft aber besteht doch zwischen Tugend und Kunst ein durchgreifender Unterschied, den Aristoteles Eth. 2, 3 so bestimmt: Bei den Werken der Kunst liegt der Zweck (τὸ εὔ) in ihnen selbst; es genügt, dass sie so oder so beschaffen sind.¹⁾ Die Beschaffenheit des Künstlers kommt dabei gar nicht in Frage. Bei den Tugenden genügt nicht, dass sie irgendwie gethan werden, wenn sie nur der Norm entsprechen, sondern derjenige, welcher sie thut, muss sie in einer bestimmten Gemüthsverfassung thun, nämlich mit Bewusstsein, mit Vorsatz und mit Beständigkeit.²⁾ Die Kunst theilt nur die erste dieser Bedingungen, während grade das Wissen für die Tugend von geringem Werthe ist.

Bei der Kunst liegt also das entscheidende Moment (τὸ εὔ) in dem Object, bei der Tugend im Subject, dort wird, wie Teichmüller richtig sagt, der Werth nach dem Erfolg abgemessen, hier — so setzen wir hinzu — nach der Absicht. Dort ist das Wissen maassgebend, hier accidentell; darum ist es in der Kunst besser, wissentlich zu fehlen, als unabsichtlich³⁾; denn das Wissen ist ein constitutives Moment im Begriff der Kunst, und ein λόγος ψευδής ist ἀτεχνία.⁴⁾ Im Gebiet der Tugend dagegen ist es nur Sache des ἀκόλαστος, „προαιρέσει“ abzuirren. Darum ist auch die Kunst keine Tugend, nämlich keine ethische; aber es giebt doch eine „Tugend der Kunst“, die uns Aristoteles nur leider nicht näher bezeichnet, sondern zu errathen überlässt. Prantl sieht sie in der „Weisheit“, Teichmüller „im höchsten Grade der Genauigkeit“, Walter im „würdigen Object“. Das Meiste dürfte noch Walter's Meinung für sich haben, welche auch die der Magna Moralia⁵⁾ ist. Bringt doch Aristoteles selbst die Wahl

¹⁾ Eth. 2, 3. 1105. a. 27. τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα τὸ εὔ ἔχει ἐν αὐτοῖς· ἀρκεῖ οὖν ταῦτά πως ἔχοντα γενέσθαι.

²⁾ Eth. 2, 3. 1105. a. 28. τὰ δὲ κατ' ἀρετὰς γινόμενα, οὐκ ἐὰν αὐτὰ πῶς ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων, πράττῃ. πρῶτον μὲν, ἐὰν εἰδῶς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος τὸ δὲ τρίτον, καὶ ἐὰν βεβαίως πράττῃ.

³⁾ Eth. 6, 5. 1140. b. 21. ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἐστὶν ἀρετή . . . καὶ ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἐκὼν ἀμαρτάνων αἰρετώτερος· περὶ δὲ φρόνησιν ἥττον, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς.

⁴⁾ Eth. 6, 4. 1140. a. 21.

⁵⁾ M. Mor. 1, 19. ἴσως γὰρ ἂν ἐν γραφικῇ εἴῃ τις ἀγαθὸς μιμητής, ὅμως δὲ οὐκ ἂν ἐπαινεθεῖν, ἂν μὴ τὸν σκοπὸν διῇ, τὰ κάλλιστα μιμεῖσθαι.

des dichterischen Objects in der Poesie mit der ethischen Grundrichtung des Charakters in Verbindung; denn die Ernsteren unter den Dichtern ahmten von Anfang an edle Handlungen und die Handlungen edler Menschen nach, woraus die Hymnen und Preislieder entstanden, aus denen sich später das Epos entwickelte. Die Leichtfertigen aber, die sich dem Niedrigen verwandt fühlten, wählten sich die Handlungen der Niedriggesinnten zum Gegenstand der Nachahmung und machten Spottgedichte im jambischen Versmaass. Wenn er daher für die Tragödie zum Gegenstand eine *πρᾶξις σπουδαία* fordert, so dürfte in dem „Ernst“ des Objects dasjenige liegen, was die darauf gerichtete Kunstfertigkeit zur ethisch tugendhaften macht.¹⁾ Denn *σπουδαῖος* ist die Eigenschaft dessen, der die Tugend besitzt, und wir wissen aus der Metaphysik²⁾, dass die Würde des Gegenstandes sich überträgt auf die mit ihm beschäftigte Vernunftthätigkeit.

Prantl beachtet nicht bei seiner Deutung der *ὁρετὴ τέχνης*, dass beide, die *τέχνη* und die *σοφία*, ihre Objecte ganz verschiedenen Sphären entnehmen, beide in ihrer Thätigkeit verschiedenen Theilen der Vernunft angehören, und dass Aristoteles (Eth. 6, 7) mehr den Sprachgebrauch des Volkes im Auge hat. Teichmüller übersieht, dass, wenn die ethische Tugend genauer als jede Kunst genannt wird, die Akribie allein nicht genügen wird, der Kunst tugendhaften Charakter zu sichern. Auch der Verleumder kann „*τεχνικώτατος*“ sein.³⁾

Wir behalten uns vor, später auf diesen Punkt noch einmal zurückzukommen, da ein Urtheil hierüber eine eingehendere Untersuchung über das Wesen der Kunst voraussetzt. Indem wir uns dieser zuwenden, nehmen wir die Aristotelische Definition derselben (Eth. 6, 4) zum Ausgangspunkt. Werden wir doch in der Metaphysik ausdrücklich auf dieselbe verwiesen. Leider umfasst sie nur wenige Worte und die „*ἐξωτερικοὶ λόγοι*“, auf die Aristoteles zum besseren Verständniss verweist, sind uns verloren gegangen. Sie erklärt die Kunst, wie wir schon erwähnten, für eine *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική*.

¹⁾ Poet. 1449. 6. ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας.

²⁾ cf. auch Rhet. 1, 7 (Did. 1, 326) καὶ ὧν αἱ ἐπιστῆμαι καλλίους ἢ σπουδαιότεραι, καὶ τὰ πράγματα καλλίω καὶ σπουδαιότερα — καὶ τῶν σπουδαιότερων δὲ καὶ καλλιόνων αἱ ἐπιστῆμαι ἀνάλογον διὰ ταῦτα.

³⁾ Rhet. 15, 1416. τοιοῦτοι δὲ οἱ τεχνικώτατοι καὶ ἀδικώτατοι.

Reinkens¹⁾ bemerkt dazu (S. 180): „Wenn die Kunst von Aristoteles definirt wird als eine nach wahrer Idee bildende Fertigkeit, so zaubert er gleichsam eine blendende Erscheinung des Wesens der Kunst vor unsern erstaunten Blick. Liest man die Definition zum ersten Mal, so glaubt man zu erfahren, was es bedeutet, das Wort des Räthsels finden . . . Aber bei näherer Erwägung meint man doch etwas zu vermissen und bei längerer Prüfung will fast der klare Gedanke, der momentan aufgeblitzt, sich wieder in mystisches Halbdunkel hüllen.“ Reinkens hat gewiss nicht Unrecht. Es fehlt in der Definition manches, was wir darin zu sehen wünschten. Indessen erfahren wir doch ein dreifaches, das wir zur Grundlage für die weitere Erörterung machen können.

1. Die Kunst ist eine bildende Fertigkeit.

2. Sie bildet mit Vernunft (μετὰ λόγου).

3. Diese Vernunft ist eine wahre.

Näher beschreibt Aristoteles diese „bildende Fertigkeit“ in den der Definition folgenden Worten, wenn er sagt: Es beschäftigt sich aber die Kunst mit einem Werden und das künstlerische Bilden ist auch ein Daraufsehen, dass etwas werde von demjenigen, das sein und nicht sein kann, und von dem das Princip in dem Bildner liegt, aber nicht in dem Gebilde, denn die Kunst hat es weder mit denjenigen Dingen zu thun, die mit Nothwendigkeit sind oder entstehen, noch mit denen, welche durch Natur sind. Denn diese haben in sich das Princip (sc. des Werdens)“. Der Text bereitet hier Schwierigkeiten. Wie man aber auch dieselben löse, ob man mit Trendelenburg das „auch“ streicht, oder mit Teichmüller in den Worten „τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν, ὅπως ἂν γένηται τι“²⁾ eine Parenthese sieht — immer wird die künstlerische Thätigkeit darein gesetzt, dass man innerlich betrachte, erwäge, und zwar nicht zum Zweck der Erkenntniss, sondern zum Zweck der Erzeugung (ἵνα γένηται — περὶ γένεσιν), der Verwirklichung eines bloss Möglichen. Diese Verwirklichung aber ist nicht an

¹⁾ Reinkens: Aristoteles über Kunst. Wien 1870.

²⁾ Eth. 6, 4. 1140. a. 10. ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν (καὶ) θεωρεῖν, ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι, ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ· οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων τέχνη ἐστὶν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν. ἐν αὐτοῖς γὰρ ταῦτα ἔχουσι τὴν ἀρχήν.

sich Zweck, wie bei der Handlung, sondern ein Etwas soll dadurch werden. Es gilt nicht *πρᾶξις*, sondern *γένεσις* und zu dieser gehört immer ein „τί“, so wie ein „ἐκ τινος“ und „ὑπό τινος“. Aus einem Stoff wird ein Gegenstand in Folge einer bewegenden Form oder Idee, und diese Form ist bei dem, was durch Natur wird, der in einem Anderen befindliche Gattungsbegriff oder die durch diesen Begriff bereits formirte Natur, in demjenigen, was durch Kunst entsteht, die in der Seele des Künstlers lebende Idee.¹⁾

Die hier bereits angedeutete Zweitheilung der künstlerischen Thätigkeit in ein *θεωρεῖν* und ein daraus resultirendes „γίγνεσθαι“, welches ein *ποιεῖν* zur nothwendigen Voraussetzung hat, finden wir sorgfältiger durchgeführt im 7. Capitel des 6. Buches der Metaphysik. Dort heisst es: Durch Kunst entsteht dasjenige, dessen Begriff in der Seele ist. Begriff aber nenne ich das wesentliche Was eines jeden Dinges und die erste Substanz. Es wird aber das Gesunde, indem man so denkt: da dies die Gesundheit ist, muss, wenn das Gesunde werden soll, dies da sein, z. B. Gleichmässigkeit, wenn aber dieses Wärme. Und so denkt man immer weiter, bis man auf das gekommen ist, was man selbst thun kann. Denn die fernere Bewegung von diesem aus, die das Gesundwerden zum Ziel hat, heisst „ποίησις“. Daher wird auf gewisse Weise die Gesundheit aus der Gesundheit und das Haus aus dem Hause, das Stoffliche aus dem Nichtstofflichen. Denn die Heilkunst und die Baukunst sind der Begriff (die Idee) der Gesundheit und des Hauses. Von den Entstehungen und Bewegungen heisst das eine „das Denken“ (*νόησις*), die andere „das Bilden“ (*ποίησις*). Die eine geht von dem Princip und der Idee aus, nämlich das Denken, die andere geht von dem Ende des Denkens aus, nämlich das Bilden.²⁾

¹⁾ Met. 6, 7. 1032. a. 13. πάντα δὲ τὰ γινόμενα ὑπό τέ τινος γίνεται καὶ ἐκ τινος καὶ τί. τὸ δὲ, ἐξ οὗ γίνεται, ἢν λέγομεν ὕλην· τὸ δὲ ὑφ' οὗ, τῶν φύσει τι ὄντων· τὸ δὲ τί ὁ ἄνθρωπος ἢ φυτόν . . . τὸ γινόμενον ἔχει φύσιν, οἷον φυτὸν ἢ ζῶον, καὶ ὑφ' οὗ ἢ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις, ἢ ὁμοειδής· αὕτη δὲ ἐν ἄλλῳ ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.

²⁾ Met. 6, 7. 1032. a. 32. ἀπὸ τέχνης δὲ γίνεται, ὧν τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ Γίγνεται δὲ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος· ἐπεὶ τοδὲ ὑγίεια, ἀνάγκη, εἰ ὑγιὲς ἔσται, τοδὲ ὑπάρξαι, οἷον ὁμαλότητα· εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα. καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο, ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. Εἴτα ἤδη ἢ ἀπὸ τούτων κίνησις, ποίησις κινεῖται, ἢ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν. Ὡστε συμβαίνει τρόπον τινὰ ὑγίειαν ἐξ ὑγείας γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην

So umfasst alle künstlerische Thätigkeit ein doppeltes Moment, ein ideelles und ein reales, ein analysirendes und ein synthetisches, eines der Reflexion, welches vom Allgemeinbegriff zur letzten concreten Bedingung hinabsteigt, und eines der Production, welches mit dieser letzten Bedingung anhebt und mit dem realisirten Begriff endet. Das Gesundmachen beginnt mit der Idee der Gesundheit und findet seinen Abschluss mit dem Gesundsein. Wir sehen, der künstlerische Denkprozess gleicht genau demjenigen der Berathschlagung; nur Eines fehlt: die προαίρεσις, der Entschluss. Er ist nicht etwa unerwähnt geblieben, sondern er gehört nach Aristoteles dem Kunstgebiet nicht an: „denn von den Bildungen ist das Princip in dem Bildner entweder Verstand oder Kunst oder irgend eine Kraft, von den Handlungen aber in dem Handelnden der Vorsatz: τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ τὸ προαιρετόν (Met. 5, 1). Wir dürfen also annehmen, dass es in der künstlerischen Thätigkeit für den Uebergang vom Reflectiren zum Bilden keines Entschlusses bedarf, vielleicht weil es hier keine entgegenstehende Begierde zu überwinden giebt. Wie die organischen Gebilde der Natur sich frei entfalten, sobald nur die Bedingungen gegeben sind, so wächst das Kunstwerk gleichsam hervor aus der Seele des Künstlers, sobald erst die Bedingungen seines Werdens von der künstlerischen Reflexion festgestellt sind.

Die erste dieser Bedingungen ist, wie wir sahen, „der Wesensbegriff oder die Idee“ in der Seele.¹⁾ Nach Teichmüller wäre dies nur die allgemeine Vorstellung, wie sie die Erfahrung liefert, die immer auf das Einzelne bezogen bleibt. Allein das „τὸ τὶ ᾧν εἶναι“ ist nicht die durch blosses Abstrahiren gewonnene allgemeine Vorstellung, sondern der Wesensbegriff, der zugleich die Ursache des Soseins enthält. Als „εἶδος“ ist er „das Formprincip, welches das in der Wirklichkeit zum vollen Ausdruck nicht gelangende, allem Realen vorangehende Ideal“ einschliesst. Dass diese Auffassung ebenso sehr durch Metaphisik 1, 1 wie analyt. post. II, 19 gefordert werde, hat Reinkens eingehend nachgewiesen.²⁾ Es ist nicht bloss das Allgemeine der Wirklichkeit, das

.... τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἥ μὲν νόησις καλεῖται, ἥ δὲ ποίησις. ἥ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἶδους, νόησις ἥ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως, ποίησις.

¹⁾ Met. 1034. a. 24. ἥ δὲ τέχνη τὸ εἶδος.

²⁾ Reinkens: Arist. 281 ff.

was allgemein ist, womit der Künstler sein Werk beginnt, sondern das Allgemeine der Wahrheit, dasjenige, was allgemein sein soll (οἷα ἂν γένοιτο).

Dennoch ist nicht die Begeisterung die Quelle der Kunst bei Aristoteles, jene Begeisterung, wie sie Plato so unvergleichlich schön im Phädrus schildert, sondern die Vernunft, das logische Denken (ἐξίς μετὰ λόγου). Wohl nennt die Rhetorik einmal die Poesie enthusiastisch, und die Poetik lässt die Dichtkunst nicht bloss Sache des Begabten, sondern auch des Sehers sein; allein dies sind nur gelegentliche Ausserungen. Nicht umsonst hat Aristoteles seine Rhetorik und Poetik verfasst und Anweisung gegeben, wie man ein Dichter wird, und welche Mittel man wählen müsse, um das eigenthümliche ästhetische Vergnügen zu bereiten. Die Kunst ist eben eine dianoëtische Tugend, und zu dieser gehört, dass sie lehrbar und lernbar und sowenig ein Geschenk der Götter sei, wie die Eudämonie.⁴⁾ Darum bedarf sie auch der Vorbildung und Gewöhnung und der strengen logischen Zucht, mag sie nun als bloss nützliche Kunst die Mängel der Natur ersetzen und das ergänzen, worin jene den Menschen unvollkommen geschaffen hat, oder mag sie als schöne Kunst die Natur nachahmen⁵⁾ und darstellen, wie etwas sein sollte nach den Gesetzen der Nothwendigkeit und Wahrscheinlichkeit.

Immer wird sie von dem allgemeinen Begriff des vorliegenden Zweckes aus die Reihe der Möglichkeiten überdenken, welche sich zu seiner Verwirklichung darbieten, und nach Feststellung der erforderlichen Wege und Mittel zum Bilden schreiten. So muss der Tragödiendichter zuerst das Wesen der Tragödie sich klar gemacht haben und wissen, dass sie die Nachahmung einer ernsten, in sich abgeschlossenen Handlung von begrenztem Umfange ist, vermöge gewürzter Rede, welche durch Handlung, nicht durch Erzählung, Furcht und Mitleid erweckt und dadurch die Reini-

¹⁾ Rhet. 3, 7. ἐνθεον γὰρ ἡ ποίησις.

²⁾ Poet. 17. 1455. a. 32. διὸ εὐφροῦς ἡ ποιητικὴ ἢ μαντικοῦ.

³⁾ Polit. 8, 1. πρὸς πάσας δυνάμεις καὶ τέχνας ἐστὶν ἃ δεῖ προπαιδεύεσθαι καὶ προεθίζεσθαι.

⁴⁾ Eth. 1, 10.

⁵⁾ Phys. 2, 8. 199. a. 15. ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ, ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.

gung von solchen Affecten bewirkt.¹⁾ Aber die Dichtkunst wendet nur das Wissen an; sie erzeugt es nicht. Wie die φρόνησις entlehnt auch die τέχνη ihre allgemeinen Begriffe dem νοῦς als Vermögen der Ideen-Erkenntniss, und künstlerisch ist nicht die Conception des Ideals, sondern die Verarbeitung seines Inhalts im Denken (νοεῖν) und Bilden. Im technischen Denkprozess liegt der Schwerpunkt der Kunst. Hier müssen alle die Anforderungen berücksichtigt werden, welche die Natur des gegebenen Zweckes an den Künstler stellt. Denn der Zweck ist die Seele des Kunstwerks. Hier muss z. B. der Dichter erst den vorliegenden Mythos im Allgemeinen sich auseinander setzen,²⁾ dann den Umriss durch Charakterzeichnung, Gedanken und schöne Sprache ausfüllen. Hier muss er den Stoff erst nach den Gesichtspunkten der Einheit und Ganzheit (τὸ ἐν καὶ τὸ ὅλον) organisiren. Denn die Dichtung muss einem lebenden Wesen gleichen, dessen Glieder alle auf einen beherrschenden Mittelpunkt bezogen sind (ὥσπερ ζῶον ἐν ὅλον poët. 23).

Dies gilt aber nicht bloss von den höchsten, den nachahmenden Künsten, wie Dichtkunst und Malerei, sondern auch von den nützlichen, wie derjenigen der Holzbearbeitung. Auch der Zimmermann, der sägen will, muss vom Begriff des Sägens als Trennens ausgehen, und das dazu nöthige Werkzeug in Berathung ziehen, nämlich dass es eines mit Zähnen sein muss, und dass diese von Eisen sein müssen.³⁾ Dass die Heilkunst derartig verfährt, hörten wir schon, und auch bei der Baukunst liegt es auf der Hand. So zeigt sich die Kunst auf allen Gebieten als eine auf Berathschlagung beruhende bildende Fertigkeit und doch sagt Aristoteles ein Mal: die Kunst berathschlagt nicht.

Es wäre thöricht, äussert er nämlich Phys. 2, 8. 199 zu meinen, es geschehe etwas nicht um eines Zweckes willen, wenn man das Bewegende nicht berathschlagen sieht. Berathschlagt doch auch die Kunst nicht; sondern wenn im Holze die Schiffsbaukunst

¹⁾ Poet. 6. 1449. b. 24. ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ . . . ὁρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσαι τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

²⁾ Poet. 17. 1455. a. 34. τοὺς δὲ λόγους καὶ τοὺς παρειλημμένους δεῖ καὶ αὐτὸν ποιῶντα ἐκτίθεσθαι καθόλου εἶν' οὕτως ἐπεισοδιοῦν καὶ παρατείνειν.

³⁾ Phys. 2, 9. 200 b. 5. ὁρισμένῳ γὰρ τὸ ἔργον τοῦ πρίειν ὅτι διαίρεσις τοιαδὶ αὕτη δ' οὐκ ἔσται, εἰ μὴ ἔξει ὀδόντας τοιουςδὲ οὔτοι δ' οὐ, εἰ μὴ σιδηροῦς.

wäre, würde diese, gleichwie die Natur, bilden. Wenn daher in der Kunst Zweckmässigkeit herrscht, so auch in der Natur. Das zeigt sich am meisten, wenn einer sich selbst heilt. Denn diesem ist die Natur ähnlich.¹⁾

Nach Zeller hat Aristoteles nur jenen speciellen Fall im Auge, wo dem Künstler ein gewisses Verfahren zur festen Regel geworden ist, es also keiner Berathung mehr bedarf. Allein die obige Stelle spricht allgemein und nicht so, als handle es sich um einen Einzelfall.

Reinkens meint, die Natur und die Kunst berathschlagen nicht, nämlich über Zwecke, die bekanntlich nach Aristoteles überhaupt nicht Gegenstand der Berathung sind. Allein es handelt sich nicht darum, ob die Natur Zwecke habe, sondern ob sie zweckmässig bilde. Vielleicht ist der Nachdruck darauf zu legen, dass Aristoteles von der τέχνη, und nicht vom „τεχνίτης“ spricht, sie berathschlage nicht. Die Berathschlagung ist an sich nicht die nothwendige Form für die poiëtische Thätigkeit der Kunst. Sondern nur, sofern die Kunst dem Künstler, als logisch denkendem Wesen, innewohnt, kann sie einzig in der Art und Weise der βουλή sich realisiren. Wäre sie als Schiffsbaukunst im Holze, statt im Künstler, so würde sie aus dem Holze Schiffe hervorzunehmen lassen, wie aus dem Baume Blätter hervortreiben.²⁾ Denn Natur und Kunst unterscheiden sich nur dadurch, dass die Natur das Princip in sich hat, also von innen heraus gestaltet, die Kunst in einem Anderen, also von Aussen den Stoff umbildet. Fallen die bewegende und die Zweckursache zusammen, wie bei dem Arzte, der sich selbst heilt, so wirkt die Kunst, wie die Natur d. h. ohne Berathung und doch zweckgemäss. Man könnte daher die Natur eine Künstlerin ebenso nennen, wie man von

¹⁾ Phys. 2, 8. 199. b. 26. ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἶσθαι ἕνεκά τοῦ γίνεσθαι, εἰ μὴ ἴδωσι τὸ κινεῖν βουλευόμενον. καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται· καὶ γὰρ εἰ ἐνῆν ἐν τῷ ξυλῷ ἡ ναυπηγικὴ, ὁμοίως ἂν φύσει ἐποίαι. ὥστ' εἰ ἐν τῇ τέχνῃ ἔνεστι τὸ ἕνεκά τοῦ καὶ ἐν φύσει· μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρεύῃ αὐτὸς ἑαυτὸν· τούτῳ γὰρ ὅμοιον ἡ φύσις.

²⁾ Phys. 2, 8. 199. a. 12. εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν οὕτως ἂν ἐγίγνετο ὥς νῦν ἀπὸ τέχνης· εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον φύσει ἀλλὰ καὶ τέχνῃ γίγνοιτο, ὡσαύτως ἂν γίγνοιτο, ἢ πέφυκεν.

³⁾ Met. 11, 3. 1070. a. 7. ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ.

dem Künstler, der ohne Berathen vermöge eines festgewordenen Verfahrens bildet, äussern darf, es ist ihm dies zur anderen Natur geworden. Mit einem Worte: die Kunst, objectiv als Kunst an sich, bedarf der Berathung nicht; nur die Kunst subjectiv, als Kunstfertigkeit eines Künstlers kann ohne dieselbe nicht bestehen. So bleibt die Kunst, als dianoëtische Tugend, immer eine auf Berathschlagung ruhende, das reflectirende Denken als wesentliches Moment in sich tragende Fertigkeit.

An die Berathschlagung schliesst sich dann als zweites Moment der Kunst das eigentliche Bilden, das Umgestalten des Stoffes auf Grund der vorangegangenen νόησις. Diese ist Bewegung des Stoffs, welche ihre Ursache in der Form und in dem diese einschliessenden Wissen des Künstlers findet. Denn diese bewegen die Hand oder irgend einen anderen Theil seines Leibes, welche Bewegung sich dann der Materie durch die Werkzeuge mittheilt.¹⁾ So verschieden dabei die Arten der bildenden Thätigkeit auch sind, bald wegnehmend (wie in der Bildhauerkunst), bald hinzufügend, bald umwandelnd (wie bei der Erzbearbeitung), bald zusammensetzend (wie bei der Baukunst)²⁾, immer ist das Bemühen der guten Künstler darauf gerichtet, die rechte Mitte zwischen den Extremen zu treffen. Denn das Mittlere ist der Ausdruck des wahren Wesens, das nie auf Seiten der Extreme liegt.³⁾ Vielmehr gilt von den Werken der Kunst, wie von denjenigen der Natur, zu viel Feuer verbrenne die Speise, zu wenig lasse sie ungekocht.⁴⁾ Darum fordern Beide die Symmetrie, das Ebenmaass, in welchem die Gegensätze gebunden sind, nicht bloss die subjective des Uebersichtlichen, deren das Auge bedarf, sondern die objective, in welcher das Wesen zur Erscheinung kommt.

Ist aber dies der Fall, dann muss die Kunst dieses Wesen kennen. Darum ist die Kunst nicht bloss ἔξις μετὰ λόγου, sondern

¹⁾ De an. gen. 1, 22. 730. b. 14. ἀλλ' ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος ἀπ' ἐκείνου (d. τεχνίτης) ἐγγίγνεται διὰ τῆς κινήσεως ἐν τῇ ὕλῃ καὶ ἡ μὲν ψυχὴ, ἐν ᾗ τὸ εἶδος καὶ ἡ ἐπιστήμη κινουῖσι τὰς χεῖρας ἢ τι μόνον ἕτερον.

²⁾ cf. Teichmüller: Arist. Forsch. II. 445.

³⁾ De part. an. II, 7 (III, 238). ἅπαντα δεῖται τῆς ἐναντίας ῥοπῆς, ἵνα τυγχάνῃ τοῦ μετρίου καὶ τοῦ μέσου· τὴν γὰρ οὐσίαν ἔχει τοῦτο καὶ τὸν λόγον, τῶν δ' ἄκρων ἐκάτερον οὐκ ἔχει χωρὶς.

⁴⁾ De an. gener. 4, 2. 767. a. 15. δεῖ συμμετρίας πρὸς ἄλληλα πάντα γὰρ τὰ γινόμενα κατὰ τέχνην ἢ φύσιν λόγῳ τινὶ ἐστίν.

ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς. Walter hat daher nicht Recht¹⁾, wenn er diese „Wahrheit“ der Vernunft auf die blosse formale Richtigkeit des Zweckmässigen einschränken will, für welche der Inhalt des Zweckes völlig gleichgültig sei. Hätte Aristoteles dies gemeint, würde er auch nur μετὰ λόγου ὀρθοῦ gesagt haben. Denn das „ὀρθόν“ setzt er allerdings darein, den jeweiligen Zweck zu erreichen. Auch kennt er auf dem Gebiet der Kunst den Begriff des ὀρθοῦ λόγου eben so, wie auf demjenigen des sittlichen Handelns; denn dieser ist in allen Disciplinen zu Hause, von denen es ein Wissen giebt²⁾, weil er nur das in sich übereinstimmende, folgerichtige Denken bezeichnet, über den Inhalt dieses Denkens aber nichts aussagt.

Wenn Aristoteles daher die Kunst als Fertigkeit bezeichnet, die mit wahrer Vernunft bildet, so will er durch das „ἀληθής“ offenbar die Vernunft nicht bloss als solche darstellen, die richtig logisch ihre Begriffe, Urtheile und Schlüsse bildet. Es soll vielmehr der Inhalt ihres Denkens dadurch charakterisirt werden. Welches ist nun dieser Inhalt? Jede Kunst strebt ebenso, wie jede Handlung, nach einem Gut, dessen Verwirklichung ihren Zweck bildet.³⁾ Dieser Zweck ist bei den verschiedenen Künsten ein verschiedener. In der Heilkunst ist es die Gesundheit, in der Nautik die Schifffahrt, in der Strategik der Sieg, in der Finanzkunst der reiche Besitz.⁴⁾ Der Zweck ist also kein beliebig gesetzter oder willkürlich erfundener — er ist durch die Natur des betreffenden Gebietes gegeben. Die Kunst hat daher keine Zwecke zu schaffen, sondern nur die erkannten zu realisiren. Sie steht in dieser ihrer Aufgabe auf gleicher Stufe mit der φρόνησις, welche ebenfalls die Zwecke für ihr Thun durchaus durch die Menschen-Natur vorgezeichnet findet. Der Zweck beherrscht die ganze Natur und ebenso alles Einzelne in ihr als sein eigentliches Wesen, wie es sich nach Vollendung der Entwicklung erst voll-

¹⁾ Walter: Prakt. Vernunft.

²⁾ Eth. 6, 1. 1138. b. 26. καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις περὶ ὅσας ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτο ἀληθὲς εἶπεῖν, ὅτι οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν . . . ἀλλὰ τὰ μέσα, καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος.

³⁾ Eth. 1, 1. πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ.

⁴⁾ Eth. 1, 1. 1094. a. 3. διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν . . . ἱατρικῆς μὲν γὰρ ὑγίεια· ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον· στρατηγικῆς δὲ νίκη, οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος.

ständig offenbart.¹⁾ Die Uebereinstimmung mit diesem immanenten Naturzweck macht die Wahrheit der Kunst aus. Aber oft kann derselbe in Folge von Hindernissen der verschiedensten Art sich nicht frei entfalten. Die Wirklichkeit der Erscheinung bleibt zurück hinter der Wahrheit des Wesens. Da gilt es nun festzuhalten, dass die Kunst nicht auf diese schlechte Wirklichkeit gerichtet ist, welche den wahren Zweck verhüllt, sondern auf die ideale Wahrheit, welche ihr zu Grunde liegt.

Wenn sie gleich die Natur nachahmt, soll sie dieselbe doch nicht copiren. Die Poesie muss philosophischer sein, als die Geschichte; denn die Kunst geht nicht auf das Einzelne, sondern auf das Allgemeine, und nicht auf das Allgemeine der Empirie, welche verständnisslos Thatsache an Thatsache reihend nur nach der Aehnlichkeit verbindet, sondern auf das Allgemeine der Wissenschaft, in welchem das Einzelne als in seiner Ursache begründet ist.²⁾ Darum erhält auch die Dichtkunst gegenüber der blossen Erzählung das ehrende Beiwort „σπουδαιότερον“; denn das Allgemeine ist auch das Bessere, weil es die Ursache, und damit das eigentliche Wesen, reiner von zufälligen, trübenden Beimischungen zur Darstellung bringt. Die Kunst ruht auf der Empirie; denn sie muss das Einzelne kennen als Object des Bildens; aber sie hebt ihr Haupt hoch über sie hinaus und nimmt in relativem Sinne an der Weisheit Theil, weil sie im Veränderlichen das Unveränderliche erfasst hat und dieses zum Ausgangspunkt ihrer Thätigkeit macht, wie zum Zielpunkt derselben. Darum soll der Dichter nicht nach dem Geschmack des Publicums bilden, sondern nach der Idee der Tragödie und des Epos.³⁾

Findet die nachahmende Kunst ihre Zwecke schon in der Natur verwirklicht vor und hat sie dieselben bei ihren Nachbildungen nur von allen störenden Zuthaten zu befreien, so sind sie für die nützliche Kunst nur angedeutet durch die Bedürfnisse

¹⁾ Phys. 2, 2. 194. a. 28. ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὐ ἔνεκα.

²⁾ Poet. 1, 9. 1451. b. 5. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ κατ'όλου λέγει.

³⁾ Met. 1, 1. 881. a. 5. γίνεται δὲ τέχνη, ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων κατ'όλου μία γένηται τῶν ὁμοίων ὑπόληψις ἀλλ' ὅμως τὸ εἰδέναι καὶ ἐπαίειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἰόμεθα μᾶλλον καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπεύρων ὑπολαμβάνομεν.

des Menschen.¹⁾ Denn diese beweisen, dass die Natur etwas beabsichtigte, was sie selbst doch nicht erreichen konnte, für dessen Realisirung sie dem Menschen aber in der Hand das passende Werkzeug verlieh.²⁾ Sie konnte ihm nicht Schuhe, nicht Kleidung nicht Obdach mitgeben; aber in dem Bedürfniss nach diesem Allem hat sie der Kunst ihr Ziel vorgezeichnet und Schuster-, Schneider- und Baukunst finden ihre Wahrheit in der Verwirklichung dieses Zieles.

Jede Kunst hat zunächst ihren eigenen Zweck, und damit ihr eigenes Gut. Daraus resultirt eine Vielheit von Künsten. Aber diese Zwecke stehen alle zu einander im Verhältniss der Ober- und Unterordnung, und sie sind alle Objecte derselben Vernunftthätigkeit, nämlich der Kunstfertigkeit. Darauf basirt die Einheit der Kunst. Auf jener teleologischen Architectonik aber beruht der Zusammenhang der Kunst mit der ethischen Tugend. Die Kunst ist keine ethische Tugend, sondern eine dianoëtische; sie ist wissenschaftliche Kunstfertigkeit, die als solche mit Bewusstsein Fehler machen darf, doch nicht unwissend. Sie hat ihre Vollendung in der Akribie³⁾, mit welcher sie den richtig erfassten Zweck auf die beste Weise unter Berücksichtigung aller Bedingungen und Normen im Kunstwerk ausprägt. Sie hat ihr Gegentheil an der „ἀτεχνία“⁴⁾, die im künstlerischen Syllogismus den Obersatz oder den Untersatz falsch gebildet haben kann. Aber es giebt auch eine ethische Tugend der Kunst⁵⁾ und diese wird in dem Verhältniss zu suchen sein, in welchem ihre Zwecke und Ziele zu dem höchsten Gute, zur Eudämonie stehen. Der Carrikaturmaler und der Possendichter üben nach Aristoteles noch Kunsttugend aus im dianoëtischen Sinne; für die ethische Tugend aber ist diese Kunst nicht förderlich, und der Jugend ist

¹⁾ Pol. 7. Schl. (I, 624. 18). πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλείπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν.

²⁾ De part. an. 4, 10. τῷ οὖν πλείστας δυναμένῳ δέξασθαι τέχνας τὸ ἐπὶ πλείστον τῶν ὀργάνων χρήσιμον τὴν χεῖρα ἀποδέδωκεν ἡ φύσις.

³⁾ Eth. 6, 7. 1141. a. 9. τὴν δὲ σοφίαν ἐν ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν· ἐνταῦθα μὲν οὐδὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστί.

⁴⁾ Eth. 6, 4. 1140. a. 23. ἡ δ' ἀτεχνία τοῦναντίον μετα λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἕξις.

⁵⁾ Eth. 6, 5. 1140. b. 21. ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἐστὶν ἀρετή.

das Anschauen ihrer Werke verboten.¹⁾ Zur Erholung mag auch das Komische dienen; aber die Erholung ist nicht Selbstzweck (οὐ δὴ τέλος ἡ ἀνάπαυσις Eth. 10, 6) und das Ernste steht der Eudämonie näher.²⁾ Indem Aristoteles in die Definition der Tragödie auch die „κάθαρσις“ mit aufgenommen hat, deutet er das ethische Moment an (wenigstens für den nachahmenden Künstler), das ihn von einer ethischen Tugend der Kunst sprechen lässt. Es ist dies eine solche Beschaffenheit ihres Inhalts, welche der Seele zu einer leidenschaftslosen, harmonischen Grundstimmung verhilft. Denn nur eine solche erhält das geistige Auge klar auch für die sittlichen Principien. Allein da er selbst keine weiteren Ausführungen giebt³⁾, werden auch wir uns mit diesen Andeutungen begnügen müssen. Für die nützlichen Künste würde er ihre Beziehung zur ethischen Tugend wohl von ihrer Bedeutung für das Staatsleben abhängig gemacht haben. Diese war freilich eine so verschiedene, dass die Handwerker nach ihm in guten Staatsverfassungen Sklaven sein sollten, obgleich ihnen doch ein grosser Theil der nützlichen Künste zufällt, während wieder die Erwerbskunst, die doch auch zu den letzteren gehört, würdig ist, ein Studium für den Staatsmann zu sein.⁴⁾

III.

Stellung der dianoëtischen Tugenden im Moralsystem des Aristoteles und ihre Bedeutung für die Ethik.

Nachdem wir im Vorangegangenen die dianoëtischen Tugenden einzeln betrachtet und dabei den Begriff ihres Wesens zu entwickeln gesucht haben, sei es zum Schluss noch vergönnt, ihre Stellung im ethischen System des Aristoteles zu erörtern und das gewonnene Gesamtergebniss kritisch zu beleuchten.

¹⁾ Polit. 7, 15. οὐτ' ἰάμβων οὔτε κομῳδίας δεατὰς νομοθετέον.

²⁾ Eth. 10, 6. 1176. b. 28. οὐκ ἐν παιδιᾷ ἄρα ἡ εὐδαιμονία. ἀναπαύσει ἔοικεν ἡ παιδιά.

³⁾ Es ist also die Klage Ramsauer's in der That nicht unbegründet: *Ethicorum propria quaestio, quae a Poëtice fere aliena est, ne verbo quidem hoc in libro tangitur, ut ignoremus: quonam sensu ars ad beatam vitam necessaria esse censeatur* (S. 382), obwohl der Ausdruck „ne tangere quidem“ nicht ganz zutreffend sein dürfte nach dem, was oben ausgeführt wurde.

⁴⁾ Pol. 1, 11. 1259. a. 33. χρήσιμον δὲ γνωρίζειν ταῦτα καὶ τοῖς πολιτικοῖς· πολλὰς γὰρ πόλεις δεῖ χρηματισμοῦ καὶ τοιούτων πόρων, ὥσπερ οἰκία, μᾶλλον δὲ.

Zeller klagt in der ersten Auflage seiner Geschichte der griechischen Philosophie, dass die Stellung der dianoëtischen Tugenden unklar und schwankend sei. Er hat diese Auffassung später selbst fallen gelassen, will aber auch in der 3. Auflage seiner Philosophie der Griechen (II. B. 2. Abth. S. 648 Anm.) dem Abschnitt über die dianoëtischen Tugenden eine selbständige Bedeutung nicht zugestehen. Nur auf die *φρόνησις* komme es dem Aristoteles an. Die übrigen dianoëtischen Tugenden würden nur erwähnt, um das Eigenthümliche jener an dem Gegensatze gegen diese klar zu machen. Diese Ansicht dürfte sich nur schwer mit den Thatsachen vereinigen lassen. Denn in dem Gesamtbau des ethischen Lehrsystems bilden die dianoëtischen Tugenden den nothwendigen Schlussstein und sind charakteristisch für die ganze sittliche Lebens- und Weltanschauung des Philosophen.

Aristoteles war im Eingang seiner Ethik von dem Gedanken ausgegangen, dass alle bewussten Thätigkeiten des Menschen, soweit sie Vernunftäusserungen sind, Wissenschaften, Künste, Handlungen einen Zweck verfolgen, der für sie ein Gut darstellt. Diese Zwecke oder Güter zeigten sich ihm dadurch fest verbunden und geordnet, dass einer immer um eines anderen willen begehrt wurde. Sollte dies nicht eine unendliche Reihe ergeben, was unlogisch wäre, so musste ein letzter Zweck und damit ein höchstes Gut postulirt werden, um dessen willen die übrigen erstrebt würden. Diesen fand Aristoteles, freilich ohne den Fund wissenschaftlich zu begründen, in der Eudämonie. Nun galt es für die Eudämonie einen Inhalt zu gewinnen; denn ihre Bestimmung als höchster Zweck oder höchstes Gut war offenbar ganz formal. Daher definirte sie Aristoteles im weiteren Verlauf als „*ἐνέργεια ψυχῆς κατ' ἀρετὴν resp. κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην ἀρετὴν ἐν βίῳ τελείῳ*“ (Eth. 1, 7). Damit war indessen nichts gewonnen, so lange nicht dargelegt ward, was unter dem neu eingeführten Begriff der *ἀρετή* zu verstehen sei.

Dies geschah Eth. 2, 6. durch die Erklärung: „*ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἓξις, ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὔ τὸ αὐτοῦ ἔργον ἀποδώσει*“. Danach besteht die Tugend in der auf Selbstthätigkeit ruhenden Entfaltung der menschlichen

¹⁾ Eth. 1, 1. *πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος ὁμοίως δὲ πράξις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ.*

Natur gemäss der ihr (sc. der Natur) einwohnenden Idee. So wurde das Sittliche nicht in Willensverhältnissen und deren unwillkürlicher Beurtheilung gesucht, sondern in die Naturanlage verlegt, und die Tugend wurde im Grunde zum ausgebildeten Talent. Da nun die menschliche Natur eine Einheit von Denken, Begehren und Empfinden ist, so musste consequenterweise auch die Entfaltung des Denkvermögens, der Vernunft, gemäss der ihr immanenten Idee unter dem Gesichtspunkt der Tugend betrachtet werden. So ergaben sich mit Nothwendigkeit neben den Tugenden des Begehrens und Empfindens, welche die ethischen heissen, auch die dianoëtischen des Erkennens und Berathschlagens. Denn die dianoëtischen Tugenden sind nichts anderes, als die Entfaltung der Vernunft nach den Hauptrichtungen ihrer Thätigkeit unter dem Gesichtspunkt der Vollendung gedacht; ist doch die Tugend, wie Aristoteles Met. 4, 16 erklärt, eine Art Vollkommenheit; denn jegliches ist dann vollkommen, wenn gemäss der Idee der ihm eigenthümlichen Tüchtigkeit kein Theil der natürlichen Grösse fehlt.¹⁾

Ihr Verhältniss zu den ethischen Tugenden aber bestimmte sich durch dasjenige des Denkens zum Begehren überhaupt. Herrscht hierin eine Unklarheit, so ist sie nur eine Folge davon, dass Aristoteles in Bezug auf Wissen und Wollen und ihrer gegenseitigen Beziehung in einem Dualismus befangen blieb, welcher für sein ganzes System charakteristisch ist. So wenig Denken und Sein in der Metaphysik zur Einheit des Lebens sich verschmelzen, so wenig finden Wissen und Wollen in der Ethik ihre Versöhnung durch den Begriff der Persönlichkeit. Die ethischen Tugenden sind ἀρεταὶ τοῦ συνδέτου (Eth. 10, 8. 1178. a. 20). Dort geht die Welt auseinander in absolute Form und absoluten Stoff, hier stehen im Menschen, äusserlich verbunden, innerlich getrennt, Vernunft und Trieb nebeneinander. Sie wirken zusammen in der harmonisch angelegten Natur; aber diese Harmonie ist doch thatsächlich vielfach nicht vorhanden. In den Fällen des Widerstreits — wo liegt die Initiative, wer giebt den Ausschlag! Und das friedliche Zusammenwirken, worauf ruht es, da kein höheres Ein-

¹⁾ Met. 4, 16. 1021. b. 20. καὶ ἡ ἀρετὴ τελείωσις· ἕκαστον γὰρ τότε τέλειον . . . ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπη μέρος τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους.

heitsband vorhanden ist? Man ist versucht jenes spöttische Wort von dem Engel, der auf einer Bestie reitet, auf die Menschennatur der Aristotelischen Ethik anzuwenden, nur dass die Bestie in einzelnen, seltenen Fällen nach ihr auch Engelsnatur an sich haben kann. Die Tugend ist nur unter der Voraussetzung der „εὐφυΐα“ möglich; d. h. sie bedarf des Talentes zu ihrer Verwirklichung. Damit ist die Sittlichkeit naturalisirt und aufgehoben. Denn das Sittliche ist entweder für Alle vorhanden — oder es giebt kein Sittliches.

Wollen und Wissen stehen im Menschen nicht äusserlich neben einander. Sie durchdringen sich in lebhafter Wechselwirkung. Auch Aristoteles konnte sich dieser Thatsache des Bewusstseins nicht verschliessen. Er suchte die Kluft, welche seine Psychologie zwischen beiden liess, in seiner Ethik zu überbrücken. Es ist die Aufgabe der φρόνησις diese Brücke zu bilden; aber sie ist ihrer Lösung nicht gewachsen. Es kommt nur zu dem Postulat: „δεῖ τὸν τε λόγον ἀληθεῖ εἶναι καὶ τὴν ὁρεξιν ὁρθήν . . καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι, τὴν δὲ διώκειν“. Aber wie wird diese Forderung verwirklicht? Die φρόνησις kann wohl gebieten; denn es ist ein Gesetz der Natur, dass das Höhere herrschen soll.¹⁾ Aber warum soll ihr Gebot beachtet werden? Aristoteles führt als Grund das bildliche Verhältniss des Sohnes zum Vater an.²⁾ Aber der Vergleich passt nicht. Das Begehren steht unabhängig neben dem Denken, und das Wollen ist vielmehr eine Macht auch über das Erkennen. Es hilft auch hier nichts, den Begriff der Wechselwirkung herbeizuziehen, wie Trendelenburg es thut, und zu sagen: Im sittlichen Leben finde ein gegenseitiges Aufeinanderwirken der Kräfte statt, so dass die Vernunft das Begehren und dieses jenes fördere und stütze. Denn die Frage bleibt: Wer hat die Entscheidung?

Wieder macht sich hier jener Mangel geltend, den wir oben berührten: Aristoteles kennt, wie das gesammte Alterthum, nicht die Persönlichkeit, das Ich, als einigenden Mittelpunkt der geistigen und seelischen Kräfte, als Trägerin der Menschen-Idee. Darum fehlt ihm für das Zusammenwirken derselben das gemein-

¹⁾ Polit. 1, 5. (1254. a. 28.) ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἐν τι κοινὸν . . . ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον und de an. 5, 10: φύσει δὲ αἰεὶ ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα.

²⁾ Eth. 1, 13. 1103. a. 3.

same Band und für die Lösung ihrer Streitigkeiten die entscheidende Macht. Wohl ist auch ihm der Wille gebunden an das Gute (das ἀπλῶς ἀγαθόν) wie die Vernunft an das Wahre, und es ist der schöne Einklang beider, den er in der φρόνησις feiert. Aber es fehlt die Persönlichkeit, auf welche nun das Verhältniss des Wollens und Denkens zum Guten und Wahren zurückbezogen werden könnte, und deren Werth oder Unwerth davon abhinge. In Folge dessen fällt der Schwerpunkt in die äussere Erscheinung, in das Werk als solches, in die Entwicklung an sich. Die wissenschaftliche Fertigkeit ist schon Tugend, sofern sie vollendete Entfaltung natürlicher Anlage ist. Freilich in dem Wort ἀρετὴ liegt noch nicht der Begriff des Sittlichen. Er soll nur das am Ziel Sein und die Vollendung ausdrücken. Aber Aristoteles kennt doch eben kein anderes Maass, als dieses. Die Blüthe genügt; welche Frucht sie trägt, kommt nicht in Frage. Die sittliche Handlung muss das Gesetz des Ebenmaasses an sich tragen; wie ein Kunstwerk muss sie vor dem Auge des Betrachtenden dastehen, nichts darf zu viel, nichts zu wenig sein. Aber die Persönlichkeit, aus der sie geboren, findet keine Beachtung. Freilich die That muss gern und aus Vorsatz geschehen — aber weder Freudigkeit, noch Entschluss haben einen Werth, falls dies Werk nicht in die Erscheinung tritt.

Es ist, als habe er etwas von diesem Mangel gefühlt, da er neben der Kunst als dianoëtischer Tugend noch von einer ethischen Tugend der Kunst spricht. Gerade hier mochte ja der Unterschied zwischen den künstlerischen Leistungen und der sittlichen Beschaffenheit des τεχνίτης am häufigsten in die Augen springen. Aber er hat dem Gedanken keine Folge gegeben, und er hat ihn auf das wissenschaftliche Gebiet überhaupt nicht angewendet.

Im Gegentheil, das Verhältniss zwischen σοφία und φρόνησις beweist mit hinreichender Deutlichkeit, dass ihm die Wissenschaft nicht nur des sittlichen Maassstabes nicht bedarf, sondern in hoher Majestät jenseits des sittlichen Gesetzes thront. So wenig die Staatsgesetze den Göttern gebieten, so wenig darf die φρόνησις ihre epictactische Gewalt gegen die Weisheit d. h. gegen die philosophische Wissenschaft richten.¹⁾ Was für die Heilkunst die

¹⁾ Eth. 6, 13. 1144. b. 6. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γέ ἐστι τῆς σοφίας (sc. ἡ φρόνησις) οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου. ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγείας ἡ ἰατρική· οὐ γὰρ

Gesundheit, ist die σοφία für die sittliche Einsicht: Ziel zwar ihrer Thätigkeit, doch nicht Object derselben. Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue sind wohl menschlich gut; aber es wäre lächerlich, sie der Gottheit zuzuschreiben. Die „Theorie“ dagegen, d. h. die wissenschaftliche Speculation ist etwas Göttliches¹⁾ und die vollendete Eudämonie²⁾, also das höchste Gut, das letzte Ziel alles Strebens und die oberste Norm aller Thätigkeit.

Wohl hat auch das sittlich-praktische Leben sein Glück, und Solon hat mit Recht diejenigen glücklich genannt, welche bei mässigem Besitz das Schönste gethan und ein Leben voll Selbstbeherrschung geführt haben (Eth. 10, 9. 1179. a. 9). Allein der wahre Götterliebhaber ist doch nur der Philosoph³⁾, welcher zwar auch der ethischen Tugend sich befleissigen wird, weil und sofern er ein Mensch ist, der aber doch vor Allem seiner Wissenschaft lebt.

Wir sehen: vor der wissenschaftlichen Denkarbeit tritt die sittliche Selbsterziehung völlig zurück. Sie darf ihr nur Raum machen in der Seele und die nothwendige Musse verschaffen im Leben. Sie soll ihr nur den Weg bereiten, damit sie, von keinerlei Leidenschaften beunruhigt, in stillem, emsigen Schaffen stets neue Schätze der Erkenntniss hebe. Eine gereifere sittliche Erkenntniss wird diesen Urtheilen des Stagiriten nicht beipflichten können. Es ist ja freilich wahr, was Ueberweg einmal sagt⁴⁾: „Die wissenschaftliche Wahrheit kann der Mensch so wenig, wie die sittliche Gesinnung, auf unfreie Weise als natürliches oder göttliches Geschenk hinnehmen, sondern nur in langem und schwerem Entwicklungskampfe sich aneignen. Allein es ist eine That- sache der Erfahrung, dass die sittliche Idee in der ihr allein eigen- thümlichen Erscheinung des Schuldbewusstseins eine Beglaubigung ihrer Superiorität über den Gedanken der wissenschaftlichen Wahr- heit besitzt.

χρήται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ, ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη· ἔτι ὅμοιον καὶν εἶη, εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπι- τάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.

¹⁾ Eth. 10, 8. 1178. b. 21. τοῦ θεοῦ ἐνέργεια . . . θεωρητικὴ ἂν εἶη.

²⁾ ib. ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία, ὅτι θεωρητικὴ τις ἐστὶν ἐνέργεια καὶ ἐντεῦ-θεν ἂν φανείη.

³⁾ Eth. 10, 9. 1179. a. 22. ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα, καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν εἶναι.

⁴⁾ Ueberweg: Logik S. 374 (frei citirt).

Ein logischer Fehler unterliegt einer anderen unwillkürlichen Beurtheilung, als ein sittlicher. Ein wissenschaftlicher Missgriff kann ärgerlich sein und Verdruss bereiten, aber er wird nicht Gegenstand der Reue, oder Grund der Selbstverurtheilung, weil die Werthschätzung des Charakters eine andere ist, als diejenige der wissenschaftlichen Leistung. Der Irrthum wird erst dann Object des sittlichen Urtheils, wenn er gewollt ist. Erst als solcher kann er bereut werden. Es ist dann aber nicht der Fehler der Erkenntniss, welcher empfunden wird, sondern das Abirren des Wollens.

Gewiss hat Ueberweg Recht, wenn er die wissenschaftliche Denkarbeit, sofern sie Arbeit, also ernstes Wollen ist, der sittlichen nicht nachgesetzt sehen will. Aber Aristoteles meint nicht die Mühe, Selbstverleugnung, Hingabe des Forschers, wenn er Wissenschaft, Weisheit, Verstand für dianoëtische Tugenden erklärt, sondern die logische Fertigkeit des Denkvermögens, die Kunst des Disputirens und Philosophirens, die Gewandtheit der wissenschaftlichen Analyse und Genauigkeit der Abstraction. Fehlerlos beobachten und urtheilen, beweisen und speculiren zu können, das macht die wissenschaftliche Tugend aus.

Es ist nicht die Einheit von Subject und Object, von Vernunft und Natur, von Denken und Sein in der Wissenschaft, welche Aristoteles dabei im Auge hat, wie das neuere Philosophen, z. B. Schleyermacher, betonen, wenn sie eine bloss wissenschaftlich gedachte Weisheit zur Tugend erheben. Es ist vielmehr der Gedanke der vollendeten Entwicklung einer natürlichen Anlage, also der Begriff der Vollkommenheit, welcher Aristoteles leitet. War dieser eine Consequenz seiner metaphysischen Grundanschauung, so mögen vielleicht auch historische Momente mitgewirkt haben. So schon die sokratische Schule, aus der er hervorgegangen. Es ist bekannt und Aristoteles selbst erwähnt es (Eth. 6, 13), dass Sokrates die Tugend ein Wissen nannte, und auch Plato diese Anschauung theilte. Sokrates stellte die Tugend der Sprachwissenschaft parallel (Xen. Mem. 4, 2. 20), und Plato erklärte es für unmöglich, dass Wissen und Unrechtthun beisammen wohnten (Prot. 345. 8). Es war nur eine Umkehrung solcher Sätze, wenn die Wissenschaft zur Tugend wurde. Dass alle Tugend ein Wissen sei — das freilich verwarf Aristoteles, gestützt auf unwiderlegliche Thatsachen — aber dies

hinderte nicht, dass alles Wissen eine Tugend sei. Es musste nur der Tugendbegriff anders gefasst werden, weit genug, um Ethisches und Dianoëtisches, Praktisches und Intellectuelles zu umspannen.

Dazu kam dann noch sein Kampf gegen die Sophisten. Jeder Leser aristotelischer Schriften weiss, wie häufig er diese Vertreter eines flachen Rationalismus berücksichtigt. Es waren sittliche Interessen, die bei den scheinbar nur logische Fragen betreffenden Disputationen auf dem Spiel standen. Darum bezeichnet auch Aristoteles seinen Gegensatz gegen sie nicht als einen solchen der Wissenschaft, sondern der Lebensanschauung: „περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει“ (Met. 3, 2. 1004. b. 22). Gegenüber den sophistischen Trugschlüssen und dialektischen Klopffechterkünsten mochte die Klarheit und Sicherheit des geschulten, logischen Denkens, die Unumstösslichkeit seiner Beweise und das Unerschütterliche seiner Sätze eine gewisse Verwandtschaft gewinnen mit der Charakterfestigkeit, welche keine Versuchung der Affecte zu erschüttern vermag, und die logische Richtigkeit gewann scheinbar den gleichen Werth, wie die sittliche Wahrheit.

Der Intellectualismus des Aristoteles, welcher dem Wissen in seinen verschiedenen Gestalten den höchsten Werth für den Menschen beilegt, ist geschichtlich begreiflich, und psychologisch bei dem Manne der Wissenschaft unschwer zu verstehen; aber er ist dennoch ein Irrthum. Er macht das höchste Gut zu einem Privilegium bevorzugter Naturen und schliesst die Mehrzahl der Menschen von dem aus, was doch Ziel und Zweck der Menschennatur sein soll. Denn das wissenschaftliche Denken ist nicht Jedermanns Ding, und es ist nicht Jedem gegeben, sich in metaphysische Probleme zu versenken. Die Wissenschaft ist immer aristokratisch; denn sie erfordert nicht bloss besondere Anlagen, sondern auch dienende Hände, welche sie vor dem Verhungern schützen und für sie die harte Arbeit des Lebens verrichten. Das höchste Gut aber muss allgemein sein; und Aristoteles selbst bestimmt es so, wenn er es als Zweck aller Zwecke bezeichnet.

Dann aber wird er sich selbst untreu, wenn er es schliesslich doch nur im Wissen findet und neben der vollendeten Eudämonie, der Speculation noch eine zweite, niedere Eudämonie des praktischen Lebens statuirt. Das heisst ein doppeltes Lebensziel und

zuletzt eine doppelte Sittlichkeit schaffen, ein Irrthum, der seiner Zeit dann für die Ethik der christlichen Kirche so verhängnissvoll geworden ist. Consequenter Weise müsste das Philosophen-Ideal des Aristoteles ähnliche Früchte gezeitigt haben, wie das Mönchs-Ideal des Mittelalters, und es war nur die Gesundheit der griechischen Volksnatur, welche diese Consequenzen nicht zog.

Das Wissen ist nicht das höchste Ziel für den Menschen, und der Philosoph ist nicht das menschliche Ideal. Die Entfaltung der geistigen Kräfte und Anlagen ist Bildung; aber es führt irre, sie Tugend zu nennen, und es ist noch irrthümlicher, diese Bildungstugend über diejenige der *προαίρεσις*, des Charakters und der Gesinnung zu stellen. Nicht die Entfaltung, sondern die Anwendung der Kräfte entscheidet über Werth und Unwerth, und Kant hat durchaus Recht, wenn er sagt, dass es nichts giebt, was gut genannt werden mag, als ein guter Wille.

Zweifellos erfordert das Wissen, um zu Stande zu kommen, eine Hingabe an das Object; aber es bleibt doch immer ein Aneignen, und die Nothwendigkeit des Mittheilens ist in seinem Begriff nicht mitgesetzt. Dadurch erhält es etwas Selbstisches und Exclusives, und man darf nur das Bild des „*μεγαλόψυχος*“ betrachten, in welchem uns Aristoteles die *αὐτάρκεια* seines philosophirenden Idealmenschen zeichnet, um an dem kalten, stolzen Selbstbewusstsein desselben die Gefahr zu erkennen, welche eine ausschliessliche Betonung des Wissens für die Charakter-Entwicklung mit sich bringt. Mag Ad. Stahr diese Zeichnung für „einen wahren Edelstein in dem Kunstwerke der Aristotelischen Ethik“ halten; das schlichte sittliche Bewusstsein wird sich immer zurückgestossen fühlen von dem Manne, der gern erwiesener Wohlthaten gedenkt, ungern empfangener, der sich selbst der grössten Ehre für würdig hält und nicht dorthin gehen mag, wo er nicht der Erste ist, der nichts bewundert, weil für ihn nichts gross ist.¹⁾ Es ist ein Bild abgeschlossener Selbstgenügsamkeit, was sich vor unseren Augen entrollt, und wer könnte leugnen, dass es nur die Consequenz jener sittlichen Grundanschauung ist, die in speculativer Wissenschaft und wissenschaftlicher Speculation die höchste

¹⁾ Eth. 4, 8. 1124. b. 12. δοχοῦσιν (sc. μεγαλόψυχοι) δὲ καὶ μνημονεύειν, οὓς ἂν ποιήσωσιν εὖ, ὧν δ' ἂν πάθωσιν, οὗ βούλεται δὲ ὑπερέχειν μεγαλοψύχου δὲ καὶ τὸ μηδενός δεῖσθαι οὐδὲ θαυμαστικός· οὐδὲν γὰρ μέγα αὐτῷ ἐστίν.

Bestimmung des Menschen findet. Rühmt doch Aristoteles ausdrücklich, dass der Philosoph keines Menschen bedarf¹⁾ und in sich selbst den Grund seines Glückes besitzt.

Wissen ist noch nicht Weisheit; auch nicht das Wissen der letzten Principien und Zwecke. Es wird zur Weisheit erst, wenn es mit dem Willen in Verbindung tritt und nun das Einzelne unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen betrachtet und das Zeitliche unter der Perspective der Ewigkeit, und das Bedingte in seinem Zusammenhang mit dem Unbedingten. Dann wird es zur Lebenskunst, die Schein und Sein, wesenhafte und scheinbare Güter in der sittlichen Welt zu unterscheiden weiss, die sittlichen Verwickelungen mit Sicherheit löst und in der Werthschätzung der sich bietenden Ziele und Zwecke nicht irre geht. Aristoteles kennt diese praktische Weisheit auch; aber er nennt sie nicht σοφία, sondern φρόνησις und macht sie nur zur Dienerin der theoretischen. Ihre Aufgabe ist es, die allgemeine sittliche Wahrheit mit der concreten, vielgestalteten Wirklichkeit zu vermitteln für den ethischen Gedanken die den jedesmaligen Umständen angemessene Verwirklichung zu finden und die Mittel den gegebenen Zwecken anzupassen.

Die psychologischen Untersuchungen über die Thätigkeit der φρόνησις gehören zu den glänzendsten Partien der ganzen Ethik, und die Feinheit der Beobachtung, wie die Schärfe der Distinctionen sichern ihr für alle Zeit ein bleibendes Verdienst. Aber der φρόνησις, welche das beherrschende und erleuchtende Princip des sittlichen Lebens sein soll, fehlt nur eines: die verpflichtende Majestät, obgleich ihr Aristoteles durch den epitaktischen Charakter eine gebietende Stellung giebt. Ihre Verpflichtung ist nur hypothetisch.

Woher wissen wir, was gut und böse ist? Aristoteles sagt einmal in der Philosophie (de an. 3, 2. 12)²⁾: „Dasselbe sagt uns, dass ein Anderes das Gute und das Böse ist“ — aber was dies „Dasselbe“ sei, erfahren wir nicht. Die φρόνησις befiehlt wol das Gute und verbietet das Schlechte — aber sie ist eine berathende,

¹⁾ Eth. 10, 7. 1177. a. 32. ὁ δὲ σοφὸς καὶ κατ' αὐτὸν ὧν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ ἂν σοφὸς ᾖ, μᾶλλον βέλτιον ἴσως, συνέργους ἔχων, ἀλλ' ὅμως αὐταρξέστατος.

²⁾ De an. 3, 2. 12. τὸ αὐτὸ λέγει, ὅτι ἕτερον τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν (426. b. 24).

nicht eine erkennende Thätigkeit. Woher stammen ihre Kenntnisse über Recht und Unrecht? Offenbar vom νοῦς, als dem Organ unmittelbarer Wahrheitsempfindung. Von diesem ihr Wissen über Gut und Böse entlehnend gebietet und verbietet sie! Aber damit ist auch ihre Macht zu Ende. Ihr Gebot kann nicht categorisch verpflichten; denn im Gebiet des Ethischen giebt es nach Aristoteles keine Nothwendigkeit.¹⁾ Diese herrscht nur im Reiche der Wissenschaft; in der Sphäre des Sittlichen können die Dinge so oder anders sein. Darum treffen wir in der Ethik auch bis zum Ueberdruß auf die Versicherung, dass hier eine wissenschaftliche Genauigkeit unmöglich sei.²⁾ Das sittliche Allgemeine, von dem er spricht, muss ein anderes sein, als das Allgemeine der Wissenschaft.³⁾ Darum giebt es von demselben keinen einheitlichen Begriff, und er bekämpft die platonische Lehre von einer Idee des Guten.⁴⁾ So wenig es Ein Gesundes giebt, so wenig Ein Gutes, und das Gute für die Menschen ist ein anderes, als das für die Fische!⁵⁾

So werden wir uns hier mit einem nur relativ Allgemeinen begnügen müssen, wie es die Gesetze des Staates darbieten. Denn „πάντα τὰ νόμιμά ἐστὶ πὺς δίκαια und ὁ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δόναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ (Eth. 5, 1 — 10, 9). Kennt nun Aristoteles doch neben dem gesetzlichen Guten, auch ein „an sich Gutes“ (ἀπλῶς ἀγαθόν) und ein unbewegtes, natürliches Recht neben dem immer wandelbaren gesetzlichen⁶⁾, so werden wir diese Aussprüche nur so vereinigen können, dass wir

¹⁾ Eth. 6, 5. 1140. a. 32. ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετ' ἀποδείξεως, ὣν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἐστὶν ἀπόδειξις . . . οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη.

²⁾ Eth. 1, 3. — 2, 2. — 6, 13.

³⁾ cf. auch Eth. 3, 6. 1113. a. 31. καὶ ἑκάστην γὰρ ἔξιν ἰδίᾳ ἐστὶ καλὰ καὶ ἡδέα. „agnoscit in illo“ (τὸ καλὸν) eandem „τοῦ πρὸς τι“ naturam, quae in genere τῶν ἀγαθῶν efficit, ut „τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ sint τινὲ δ' οὐκ αἰεὶ ἀγαθὰ, 1129. b. 3. Ramsauer S. 162.

⁴⁾ Eth. 1, 4. 1096. a. 12.

⁵⁾ Eth. 6, 7. 1141. a. 22.

⁶⁾ Eth. 5, 10. 1134. b. 18. τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστὶ, τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ, ὅταν . . . θῶνται, δὲ διαφέρει. V. 29: παρ' ἡμῶν δ' ἐστὶ μὲν τι καὶ φύσει, κινητὸν, μέντοι πᾶν. Uebrigens ist auch die Unbeweglichkeit des natürlichen Rechts nur relativ. cf. 3: „ἄμφω κινητὰ ὁμοίως“.

sagen: Das an sich Gute, das ungeschriebene Recht¹⁾ ist das durch den Naturzweck Bestimmte. Dieses aber kommt zum Ausdruck zumeist durch die Gesetze und nur, wo diese keine Bestimmung getroffen haben, in unmittelbarer Weise durch den νοῦς in der Tugend der ἐπιείκεια.²⁾ Da die Gesetze sich aber mit Freiheit bilden, giebt es keine Garantie dafür, dass sie den von der Natur gewollten Zweck immer wahrhaft darstellen. Wie sie also selbst wandelbar bleiben, können sie der φρόνησις keinen nothwendigen, allgemein bindenden Inhalt liefern. Dadurch ist auch dieser die verpflichtende Kraft genommen; sie kann befehlen, aber sie kann nicht das Gefühl des Verbundenseins erwecken. Denn dieses tritt nur dann ein, wenn dem Willen eine unwandelbare, sittliche Idee gegenüber tritt, nicht wenn ein der Aenderung unterworfenen Gesetz seine Ansprüche erhebt. Das Letztere kann vermöge der ihm einwohnenden zwingenden Gewalt (δύναμις ἀναγκαστική, Eth. 10, 9) ein Bewusstsein des „Müssens“ (ὡς δεῖ) erzeugen, aber nicht das des Sollens und Verbundenseins (ὀφείλημα). Es ist daher ganz folgerichtig, wenn Aristoteles das „ὀφείλειν“ nicht auf unser Verhältniss zu den Befehlen der φρόνησις überhaupt anwendet, sondern nur dort, wo ein eigentliches Schuldverhältniss am Tage liegt, wie beim Contract (Eth. 8, 15. 1162. b. 28) oder bei der Stellung der Kinder gegenüber den Eltern (Eth. 8, 16. 1163. b. 20).

Er hätte in dem „ἀπλῶς ἀγαθόν“ und dem „νόμος ἄγραφος“ den Anknüpfungspunkt für eine tiefere Auffassung des sittlichen Gedankens finden können; allein er ist zu sehr Hellene, um nicht im Staate die treffendste Verkörperung desselben zu erblicken. Darum hat seine φρόνησις trotz ihres „ἐπιτάσσειν“ nicht das Feste, Markige des „categorischen Imperativs“. Sie ist mehr ein kluges Rathen, als ein unbedingtes Fordern, ein mässigendes Zurückhalten, als ein strenges Verboten. Das sittliche Handeln ist ein Laviren zwischen Scylla und Charybdis, zwischen dem Zuviel und Zuwenig, nicht der Ausdruck eines zielbewussten, seines Weges gewissen Willens. Da giebt es wohl ein Maasshalten im Genuss, aber kein Versagen desselben, keine Selbstverleugnung. Im Gegen-

¹⁾ Eth. 8, 15. 1162. b. 21. κατὰπερ τὸ δίκαιόν ἐστι διττὸν, τὸ μὲν γὰρ ἄγραφον, τὸ δὲ κατὰ νόμον, καὶ τῆς φιλίας ἢ μὲν ἡθική, ἢ δὲ νομική εἶναι, ἔοικεν.

²⁾ Eth. 5, 14. 1137. b. 25. καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἢ τοῦ ἐπεικουῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἣ ἑλλείπει διὰ τὸ κατ'όλου.

theile: Gleichgültigkeit gegen Sinnengenuss ist eine „ἀναισθησία οὐκ ἀνθρώπινη“ (Eth. 3, 12).

So fehlt der φρόνησις der Inhalt einer unwandelbaren sittlichen Idee, und damit der ganzen Ethik der feste Halt eines sittlichen Gesetzes. Der Individualität ist der vollste Spielraum gelassen, soweit sie nicht von Staatsgesetzen beschränkt wird. Gerade in der Versöhnung des starren, Alle umschliessenden Gesetzes mit den Trieben und Neigungen des Einzelnen wird die φρόνησις ihre Aufgabe finden, und es kann wohl sein, wie Walter meint¹⁾, dass hierin Aristoteles mit Bewusstsein den platonischen Gedanken weiter gebildet hat: „Das Beste ist doch, dass nicht die Gesetze herrschen, sondern mit Einsicht ein königlicher Mann“.²⁾ Aber der Herrschaft der φρόνησις wird immer Eines fehlen: die Hoheit, welche nur eine unbedingte sittliche Idee ihren Geboten geben kann. In ihrem Bestreben, die rechte Mitte nirgends zu verletzen, wird sie dem Handeln stets den Stempel des schönen Ebenmaasses aufprägen, aber nie die Kraft heiligen Ernstes verleihen, welche das einmal für Pflicht Erkannte treu vollbringt, ungesehen, unbeachtet, auch mit Aufopferung des eigenen Lebens.

Dieser Mangel an einem inhaltvollen und doch unwandelbaren sittlichen Gedanken ist auch der tiefste Grund für die dienende Stellung der φρόνησις gegenüber der theoretischen Weisheit. Denn im Reiche der Wissenschaft allein findet die Seele nach Aristoteles die Unbeweglichkeit, Sicherheit, Stetigkeit, deren sie bedarf, um sich selbst nicht zu verlieren in dem beständigen Wechsel der Zeiten und Dinge. Mit der Unbedingtheit der sittlichen Anforderung würde auch der Wille und seine maassgebende Bedeutung für das gesammte geistige Leben erkannt worden sein. Er wäre nicht hinter die intellectuellen Kräfte zurückgestellt worden; der Adel des Gesetzes hätte auch ihn geadelt, während er jetzt mit Begierde und Zorn derselben Gattung, dem ὀρεκτικόν, zugetheilt wird. Der ideale Gehalt, welcher in Folge dieses Grundmangels, der φρόνησις fehlt, muss nothwendiger Weise auch in der ganzen

¹⁾ Walter: Praktische Vernunft S. 138 ff.

²⁾ Polit. 294. τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν, ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν· ὅτι νόμος οὐκ ἂν ποτε δύναιτο τό τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιοτάτον ἀκριβῶς πᾶσιν ἅμα περιλαβὼν τὸ βέλτιστον ἐπιτάττειν.

Ethik zu Tage treten. Denn was ist diese anderes, als die wissenschaftliche Darstellung der phronetischen Thätigkeit? So finden wir auch in der That in den Nikomachien bei aller Feinheit psychologischer Beobachtung, bei aller Schärfe in der Bestimmung ethischer Begriffe dennoch einen auffallenden Mangel an solchen Gedanken, welche das sittliche Bewusstsein schärfen und zu einer über die Alltäglichkeit hinausführenden, sittlichen Wahrheit emporheben könnten. Und doch hat Luthardt gewiss Recht, wenn er es als die Aufgabe der Ethik bezeichnet, nicht bloss die sittliche Wirklichkeit zu beschreiben, sondern zu corrigiren und ihr das Ideal entgegenzustellen (Luthardt: Die antike Ethik S. 119).

Es ist charakteristisch für die aristotelische Ethik, dass die einzige Beziehung, welche sie zwischen Gott und den Menschen statuirt, nicht der practischen, sondern der theoretischen Vernunft zufällt. Nur das „θεωρεῖν“ ist Gottes würdig, und nur der Philosoph ist Gegenstand seiner Freude und besonderen Fürsorge.¹⁾ Damit ist die gesammte ethische Tugend, so zu sagen, aus dem Himmel auf die Erde verwiesen, aus dem Reich der Ideale in das der Empirie, und ihr bleibt nur die Aufgabe des „ἐπίτροπος“, den Haushalt zu ordnen und die Slaven d. h. die Leidenschaften im Zaume zu halten, damit die Weisheit Musse habe, sich ihrer Gottähnlichkeit zu freuen. Aristoteles vergisst dabei leider, dass auch sein „θεωρεῖν“ nicht ohne Vorsatz d. h. ohne Mitwirkung der Einsicht zu Stande kommt, und dass es kein wissenschaftliches Erkennen giebt, welches nicht ein Erkennenwollen zur Voraussetzung hat. — Interessant ist es, bei dieser Gelegenheit einen Blick auf Kant zu werfen, der bekanntlich auch eine practische Vernunft lehrt, aber freilich eine solche, welche das Gesetz höchster Idealität in sich trägt. Während es Aristoteles für lächerlich erklärt, die Gottheit mit dem zu belasten, was das Object seiner practischen Vernunft bildet, und die φρόνησις ihrem Throne nicht fern genug zu halten weiss, sind für Kant gerade die Forderungen seiner practischen Vernunft ein Mittel, das Dasein des Gottes zu beweisen, welchem er für die theoretische Vernunft jede Erkennbarkeit bestritten hatte.

So steht der sittliche Gedanke mit dem religiösen in engster Beziehung, und es ist nur folgerichtig, dass Aristoteles, welcher

¹⁾ Eth. 10, 9. 1179. a. 27.

den ersteren nicht in seiner Tiefe erfasst, auch für den letzteren kein Verständniss hat. Obgleich er die Gottesidee wissenschaftlich richtiger, als alle seine Vorgänger, bestimmt hat, ist dieselbe dennoch für seine Ethik völlig bedeutungslos geblieben. Die „εὐσέβεια“ findet keine Erwähnung, weder als ethische, noch als dianoëtische Tugend. Das Absolute hat keinerlei Beziehung auf den Willen, ist nur Object des Erkennens, und wenn es ein Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen giebt, ist es nur das der Analogie. Der Mensch findet seine Vollendung im Philosophen, und Gott ist der Weltphilosoph, der in ewiger Selbstbetrachtung die Seligkeit speculativen Denkens genießt.

Nahe verwandt der Religion ist die Kunst. Sie haben beide ihre Heimath in der innersten Tiefe des Gemüths und in ihrer geschichtlichen Entwicklung sind sie immer Hand in Hand gegangen. Wahre Religion ist immer künstlerisch, wahre Kunst immer religiös gewesen. Ist der religiöse Gedanke bei Aristoteles verkümmert, wird auch der künstlerische nicht zu seinem vollen Rechte kommen. Ein Blick auf die Kunst als dianoëtische Tugend bestätigt dies. Aristoteles definirt sie, wie wir sahen, als eine mit wahrer Vernunft bildende Fertigkeit.

Wir vermissen bei dieser Definition sofort Eines: den Begriff des Schönen. Er ist der Kunst wesentlich. Was die Wahrheit für die Wissenschaft und die Güte für das sittliche Handeln, ist die Schönheit für die Kunst. Warum erwähnt sie Aristoteles nicht? Offenbar, weil er ihren Begriff und damit denjenigen der Kunst noch nicht in seiner wahren Bedeutung erkannt hat. Wir besitzen von ihm eine doppelte Definition des Schönen, eine in der Rhetorik, die andere in der Metaphysik. An der ersteren Stelle sagt er: „Schön ist, was lobenswerth ist, als an sich selbst Erwählenswerthes, oder, was als Gutes Freude macht, weil es gut ist“¹⁾, an der anderen nennt er als jene wesentlichen Merkmale: Ordnung, Ebenmaass und Begrenzung.²⁾ Aber die erstere bezeichnet offenbar nur das Gute als Schönes, also nicht alles, sondern nur das sittlich Schöne, das Schöne im Gebiet der Handlung und

¹⁾ Rhet. 1, 9. καλὸν μὲν οὖν ἐστίν, ὃ ἂν δι' αὐτὸ αἰρετὸν ᾖ, ἐπαινετὸν ᾧ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ᾖ, ἡδὺ ᾧ, ὅτι ἀγαθόν.

²⁾ Met. 12, 3. 1078. a. 36. τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι.

Bewegung. Die letztere fasst es nur formell und man muss Zeller beistimmen, wenn er sagt¹⁾: Wie wenig der Begriff des Schönen dadurch näher bestimmt und wie wenig namentlich die sinnliche Erscheinung als ein wesentliches Moment der Schönheit erkannt ist, zeigt . . . die Behauptung, die angegebenen Merkmale des Schönen bringe uns namentlich die Mathematik zur Anschauung. Wenn das Schöne uns ebenso gut die Eigenschaften einer wissenschaftlichen Untersuchung oder einer guten Handlung, wie die eines Kunstwerks bezeichnet, ist sein Begriff noch viel zu allgemein“. Aristoteles war auf dem richtigen Wege zur Begriffsbestimmung, als er nach Diogenes Laertius auf die Frage: warum wir an dem Verkehr mit schönen Menschen Wohlgefallen finden, die Antwort gab: dies sei die Frage eines Blinden.²⁾ Denn gerade in dem unwillkürlichen Beifallsurtheil, welches uns die schöne Erscheinung abnöthigt, zeigt sich ein wesentliches Moment des Schönen. Allein er hat diesen Weg so wenig für die Definition des Schönen und der Kunst benutzt, wie das „ungeschriebene Gesetz“ zur Bestimmung des Guten und des sittlichen Handelns. Wie ihm das letztere eine Einheit ist von Wissen und Wollen, so die erstere eine Einheit von Wissen und Thun oder Bilden. Dabei ist das Wissen in beiden Fällen dasjenige, was den Ausschlag giebt. Denn auch in der Definition der Kunst ist das Wichtigste die „Wahrheit“, mit welcher die Vernunft thätig ist, nicht die Schönheit, welche in dem Werk zur Darstellung kommt. Die letztere ist natürlich nicht ausgeschlossen; im Gegentheil will z. B. die Poetik zeigen, wie man die Mythen zusammensetzen müsse, wenn die Dichtung schön sein soll³⁾; und die Tragödie muss eine bestimmte Grösse haben, weil dies zur Schönheit erforderlich ist. Aber es ist doch auch dort noch Kunst vorhanden, wo von Schönheit nicht mehr die Rede ist, wie dies die Erwerbskunst und die Strategik und die meisten der „nützlichen Künste“ beweisen. Was das Werk zum Kunstwerk macht, das ist die Wahrheit der künstlerischen Reflexion, die vom Allgemeinbegriff ausgehend durch Wahl der richtigen Mittel in der

¹⁾ Zeller: Philos. d. Griech. II. 2. Abth.

²⁾ Diog. Laert. 5, 20. πρὸς τὸν πυθόμενον, διὰ τί τοῖς καλοῖς πολὺν χρόνον ὁμιλοῦμεν, Τυφλοῦ, ἔφη, ἐρώτημα.

³⁾ Poet. 1, 1. 1447. a. 9. πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους εἰ μέλλει καλῶς ἔξειν ἢ ποιήσεις.

Realisirung ihrer Idee jeden Zufall ausschliesst. Denn je weniger Zufall, desto mehr Kunst. Somit tritt an Stelle der Schönheit die Zweckmässigkeit, in welche besonders bei den nützlichen Künsten der Nutzen mit hineinspielt; denn ein Schuh kann noch so schön in Form und Figur sein: μάτην ὑπόδημα οὐ μὴ ἐστὶν ὑπόδεσις de coelo. 1, 4. Aber auch die Tragödie hat nicht bloss in sich ihren Zweck, sondern muss zur Katharsis dienen. Durch dies Gesetz des Zweckes bleibt die Kunst an das Gegebene gefesselt; sie kann auch als schöne Kunst nur die Natur nachahmen, aber nicht die Natur zum Mittel des Geistes machen, nur, wie Teichmüller es nennt, mimetisch, nicht symbolisch sein. In allem Irdischen nur ein Gleichniss zu sehen, liegt dem Aristoteles, wie fast dem ganzen Alterthum fern. Denn es ist das Princip der Antike: Das Sinnliche ist die Erscheinung des Uebersinnlichen. Wo die Natur gehindert war, ihren Zweck zu erreichen, mag die Kunst nachhelfen, aber immer nach den Regeln der Nothwendigkeit und Wahrscheinlichkeit.

Nirgends darf der Künstler sein eigenes Empfinden, Denken, Sehnen, Hoffen zum Ausdruck bringen. Denn er soll nachahmen, nicht symbolisiren. Auch die Musik soll nur fremde Empfindungen darstellen und die Didactik wird ausdrücklich verworfen, weil ihr der mimetische Charakter fehle.¹⁾ So kommt das Subject in der Kunst nicht zu seiner Geltung und während im sittlichen Handeln aller Nachdruck auf die Individualität gelegt wird, tritt diese hier völlig zurück. Die Kunst ist vielmehr Kunstwissenschaft, als schöpferische Productivität, wenn ihr auch von Aristoteles das Gebiet des ἐνδεχόμενον zugetheilt wird. Darum kann man sich wohl auch ein Mal selbst curiren; allein wenn man ein Künstler werden will, ein Arzt, ein Gymnastes — dann muss man auf das Allgemeine sein Augenmerk richten; denn mit diesem haben es die Wissenschaften zu thun.²⁾

Indessen würde es uns zu weit führen, hierfür den Nachweis im Einzelnen zu geben. Für unsere Aufgabe interessirt uns vielmehr die Stellung der Kunst in der Ethik und ihr Verhältniss zur

¹⁾ Poet. 2. cf. Teichmüller: Arist. Forsch. II. 153.

²⁾ Eth. 10, 10. 1180. b. 20. τῷ γε βουλομένῳ τεχνικῶς γενέσθαι καὶ θεωρητικῶς ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι δόξειεν ἄν . . . § 12: ἐπιμεληθεῖη μὲν ἄριστα τοῦ κατ' ἓνα καὶ ἰατρὸς καὶ γυμναστῆς καὶ πᾶς ἄλλος ὁ τὸ καθόλου εἰδώς· τοῦ κοινοῦ γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι λέγονται τε καὶ εἶσιν.

sittlichen Idee. Da ist denn unverkennbar, dass Aristoteles die letztere in ihrer allumfassenden Bedeutung nicht erkannt hat. Denn er stellt die künstlerische Thätigkeit wol in Parallele zur praktischen, sieht auch gelegentlich in ihr eine Species der letzteren — aber von dem Grundsatz aus: *ποίησις καὶ πρᾶξις ἕτερον*“ wird der Kunst die Freiheit von aller sittlichen Beurtheilung vindicirt. Es ist nur die psychologische Form ins Auge gefasst, wenn Aristoteles Eth. 6, 1 äussert: „αὕτη (sc. *διάνοια πρακτική*) καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει“. Aber die künstlerische Thätigkeit hat im Uebrigen einen völlig anderen Maassstab, als die praktische. Hier ist es der Vorsatz, die Gesinnung — dort das Werk. Mit Recht wendet Brandis hiergegen ein, dass auch die Kunst nicht zu Stande komme ohne Willen, und dass an den in ihm und seiner Qualität sich findenden unbedingten Werthbestimmungen auch das künstlerische Bilden in letzter Instanz gemessen werden müsse (Philos. d. Griech. II. Aufl. IIb. S. 123). Gewiss hat das Kunstwerk an der Idee des Schönen seine eigene Norm, und die Lilie erfreut, auch wenn sie auf Moorboden gewachsen ist. Allein es wächst nicht aus der Seele des Künstlers durch eigene Kraft; zu seiner Entstehung gehört ein Motiv und das Motiv unterliegt der sittlichen Beurtheilung. Seine Vollendung fordert Arbeit, ernste, treue Arbeit; Hingabe an das Object, Gewissenhaftigkeit bis ins kleinste Detail — alles dies sind Willensbestimmungen. Auch wird nur in den seltensten Fällen die Subjectivität des Künstlers völlig hinter dem Werk zurück treten. Bringt doch Aristoteles selbst in der Poesie die Wahl des Stoffes mit dem Charakter des Wählenden in Verbindung. Fast immer wird die Frivolität der Gesinnung auch den Grazien ihren Stempel aufdrücken und den Musen ihre keusche Anmuth benehmen. Denn die schöne Sinnlichkeit ist wohl die Sphäre der Kunst. Aber wer nicht vor ihrem Betreten die Schuhe auszieht, wird dort nur dem Cultus des Genius oder der Fleisches-Emancipation seine Altäre errichten. Dies hat Aristoteles im Sinne gehabt, da er von einer ethischen Tugend der Kunst sprach — aber er hat es nicht durchgeführt. Die Kunstwissenschaft hat ihren eigenen „ὁρᾶς λόγος“, und dieser gilt nur dem Werk, nicht dem Meister. Wohl wird von der Kunst der Maassstab für die Tugend entnommen, doch nirgends die künstlerische Leistung sittlich normirt. Auch der Caricaturenmaler und der Phallosdichter sind noch Künstler.

Plato hatte einst die Kunst noch unter das Handwerk gestellt, weil jene nur täuschenden Schein erzeuge, dieses doch reale Abbilder der Ideen. Er hatte sogar die dramatische Dichtkunst aus seinem Staate verbannt (Rp. 393. 568). Es war ein Act der Gerechtigkeit, den Aristoteles vollzog, da er ihr die gebührende Stellung neben der Wissenschaft gab. Denn Kunst und Wissenschaft gehören zusammen, wie Allgemeines und Individuelles. Diese sucht das Allgemeine im Einzelnen, jene realisirt das Allgemeine im Einzelnen. Aber es war ein Irrthum, da er die eine über das sittliche Handeln stellte, die andere neben dasselbe. Beide sind ihm subordinirt; denn Forschen und Bilden — beides ist sittliche Arbeit, nicht „ein Spiel des Geistes“, auch nicht ein natürliches Gewächs desselben, in dem Sinne, dass sie von selbst gedeihen möchten. Sie ausserhalb der sittlichen Sphäre stellen, heisst, ihnen die wahre Krone vom Haupte nehmen, um sie mit falschen Steinen zu schmücken.

Trendelenburg hat einmal geäussert, Aristoteles halte auch heut noch gegen die späteren Ethiker Stand durch die richtige Grundlage des Principis. Walter hat dies lebhaft bestritten. Eucken stimmt im Ganzen bei. Wir haben im Vorangegangenen versucht, dasjenige darzulegen, was uns an seinem System mangelhaft schien, soweit es der vorliegende Zweck gestattete. Aber wir können nicht umhin, Trendelenburg mit den nöthigen Einschränkungen beizupflichten. Es ist in der That ein bleibendes Verdienst des Aristoteles, die Ethik auf psychologische Grundlage gestellt und die Idee des Menschen zu ihrem Princip gemacht zu haben. Nur darin irrte er, dass er diese nicht in ihrer Tiefe und in allen ihren Beziehungen erfasste, dass ihm der Mensch im Griechen, und der Grieche im Philosophen seine Wahrheit fand. Wenn das Sittliche nicht als ein Willkürliches, dem Menschen Fremdes und Aufgezwungenes erscheinen soll, dann muss es als das Ziel seiner Natur, als das Gesetz seines eigenen Wesens erkannt werden. Nur so kann er in der Erfüllung desselben seine Freiheit und Seligkeit finden. Darin also ist Aristoteles durchaus gegen Kant im Recht, wenn der Letztere ein Sittengesetz verlangt, das alle vernünftigen Wesen umfasst und ohne jeden individuellen Inhalt nur in der Form der Allgemeinheit seine verpflichtende Kraft besitzt. Aber nun hätte er als Träger des Menschen-Gedankens das Ich, den einigenden Mittelpunkt von geistigen und seelischen Kräften,

nachweisen sollen und als Inhalt des Menschenideals die drei Ideen des Wahren, Guten, Schönen, von denen die mittlere wegen der Unbedingtheit, mit der sie ihre Forderung geltend macht und aufrecht erhält, den Principat erhalten musste. Auch hier hat sein genialer Geist schon das Richtige ahnend angedeutet, da die drei Thätigkeiten der Vernunft, welche er als theoretische, praktische und poetische bezeichnet, durchaus in der Richtung dieser drei Ideen liegen. Aber seine Schule hat hierin den Meister nicht begriffen, und auch er hat dann und wann die Unterschiede verwischt.

Können wir somit bei einem Aufbau der Ethik sein Fundament auch heut noch benutzen, wenn es nur in der angegebenen Weise vertieft wird, so werden wir auch den Gedanken der dia-noëtischen Tugenden dabei als Baustein verwenden können, wenn schon in modificirter Weise.

Es zeugt für den umfassenden Blick unseres Philosophen, dass er der Ethik das gesammte geistige Leben des Menschen vindicirte; denn die Ethik ist die Wissenschaft vom Wollen, und der Wille ist die Grundkraft des Geistes. So hat auch die Wissenschaft und die Kunst eine Seite an sich, nach welcher sie unter eine sittliche Beurtheilung fallen, mögen sie immerhin im Uebrigen als Producte selbstständiger, vom Wollen unterschiedener Geistes-thätigkeit ihren eigenen Gesetzen unterliegen. Den Namen „dia-noëtische Tugenden“ werden wir allerdings aufgeben müssen, als missverständlich. Tugenden sind einzig Qualitäten des Wollens. Dies aber sind alle jene von Aristoteles genannten geistigen Fertigkeiten nicht. Aber richtig ist doch der zu Grunde liegende Gedanke, dass sie insgesamt „tugendhaft“ sein müssen, wenn sie ihrem eigenen und dem idealen menschlichen Wesen wahrhaft entsprechen sollen.

Es wird demnach nicht die Wissenschaft als „beweisende Fertigkeit“ in die Ethik gehören, sondern als „Wissenschaftlichkeit“, sofern wir darunter den ernsten Wahrheitssinn verstehen, der nur die Wahrheit will, nicht den glänzenden Schein, der nicht aus Neuheitssucht mit Hypothesen spielt und nicht aus Bequemlichkeit an lieb gewordenen Irrthümern hängen bleibt. Wohl hat die Wissenschaft ihre eigene Aufgabe in der denkenden Erfassung des gesammten Seins nach seinen Gesetzen, Ursachen und Zielen, und sie ist gross genug, um wissensdurstige Seelen zu begeistern, aber

sie kann dieselbe nicht lösen, ohne die Mitwirkung des Willens, der die Kraft gesammelt und das Auge auf das Ziel gerichtet hält, welcher vor Ermüdung bewahren und im Stande sein muss, alle kleinlichen, selbstsüchtigen Interessen dem Einen, grossen Interesse an der Wahrheit zum Opfer zu bringen. Das ist die „Tugend“ der Wissenschaft, die natürlich von der σοφία des Aristoteles, der philosophischen Wissenschaft, ganz ebenso gilt, wie von jeder anderen, und vielleicht in noch höherem Grade, je grösser hier die Versuchung ist, sich der Controlle der Thatsachen zu entziehen und Fictionen für Wahrheiten oder Hypothesen für Postulate zu halten.

Dasselbe gilt von der Kunst; als „ἐξίς μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική“ gehört sie nicht in die Ethik, sondern in die Psychologie. Aber, obgleich keine Tugend, ist sie doch nicht ohne Tugend. Sie kann, wie wir schon betonten, nicht Kunst sein, nicht Priesterin der Völker und Prophetin der in Natur und Menschenherz verschlossenen Gedanken, wenn nicht schützend über ihr ein Wille waltet, der rein und lauter alles Rohe und Gemeine energisch zurückweist und die Dissonanzen niederer Leidenschaften und unedler Motive von ihr fern hält. Die Kunst trägt weder jenes reflectirte Wesen an sich, noch jene reine Objectivität, die ihr Aristoteles zuweist. Sie soll vielmehr grade das Ideal in individueller Fassung darstellen, so darstellen, wie es vom Künstler erlebt, geschaut, empfunden worden ist und je einfacher, unmittelbarer, ungesuchter diese Darstellung ausfällt, um so mehr ist sie Kunst. Aber eben diese subjective Seite unterliegt auch der ethischen Beurtheilung und je mehr die Individualität an einem Kunstwerk hervortritt, um so mehr wird auch der sittliche Werth oder Unwerth derselben für das letztere von Bedeutung sein. Hat Hegel Recht, wenn er der modernen Kunst im Gegensatz zur klassischen nachrühmt, dass in ihr die Schönheit nicht mehr die Idealisierung der objectiven Gestalt betreffe, sondern die innerliche Gestalt der Seele in sich selbst, so wird ihr gegenüber nur um so evidenter sich als Wahrheit bewähren, dass die Kunst ihren wahren Adel von der Sittlichkeit zu Lehen trägt.

Auch die φρόνησις, Einsicht, Lebensweisheit, sittliche Intelligenz, oder wie man sie sonst nennen will, ist keine Tugend, weil kein Wollen; aber die sittliche Erkenntniss ist doch so unbedingt an die Lauterkeit des Willens gebunden, dass ihr das Prädicat

„tugendhaft“ mehr wie irgend einer anderen intellectuellen Thätigkeit zukommt. Sie kann keine sittliche Aufgabe lösen, keine Collision der Pflichten entwirren und schlichten, wenn nicht der Wille in strenger Reinheit einzig auf die Wahrheit der Sache gerichtet ist. Sobald er unlautere Motive des Nutzens und eigenen Interesses mit in die Berathung hineinspielen lässt oder gar selbst wachruft, vermag auch die Intelligenz nicht mehr objectiv zu urtheilen.

Dies hat Aristoteles schon richtig erkannt und betont es wiederholt; seine ganze Anschauung von der *φρόνησις* beruht auf dieser Ueberzeugung; denn dies eben ist ihr Grundgedanke, dass sie nur in Verbindung mit der „*ἀρετή*“, mit dem tugendhaften Wollen, ein zutreffendes sittliches Urtheil abgeben könne. Hierin hat Aristoteles sicher die Thatsachen mehr auf seiner Seite als Kant, welcher ein radicales Böses im Willen annimmt und doch der Vernunft volle sittliche Autonomie und damit die Fähigkeit zuerkennt, — trotz allem bösen Wollen sittlicher Gesetzgeber zu sein.

Aber nun hätte Aristoteles auch der *φρόνησις* einen höheren, idealen Inhalt geben müssen, als den durch Induction gewonnenen, d. h. den der Staatsgesetze. Dadurch wäre sie in den Stand gesetzt worden, ihren Geboten jene Nothwendigkeit und Unbedingtheit zu verleihen, ohne welche die Sittlichkeit zuletzt unaufhaltsam dem Eudämonismus und Utilitarismus verfällt. Er hätte, um dies zu erreichen, nur dem *νοῦς* auf ethischem Gebiete dieselbe Bedeutung geben dürfen, wie auf dem theoretischen, ihm die allgemeinen sittlichen Principien, deren Erkenntnissorgan er doch offenbar sein soll, nicht bloss inductiv der Erfahrung entnehmen lassen müssen, sondern auch deductiv der sittlichen Idee. Dann würde ihn der Vorwurf nicht treffen, welcher ihm jetzt mit vollem Recht von Ramsauer gemacht wird (S. 162), dass sein „*καλόν*“ nur relativer Natur sei. Denn er hätte dann auf sittlichem Gebiete in ähnlicher Weise ein Ideal gewonnen, wie es ihm auf künstlerischem nicht abgesprochen werden kann, während sich ihm jetzt die sittliche Wirklichkeit mit der sittlichen Wahrheit wenigstens bei dem „*σπουδαῖος ἀνὴρ*“ völlig deckt und daher auch der Letztere ohne Weiteres zur Norm und Richtschnur erhoben wird.

Hierin also werden wir unserem Philosophen nicht folgen können. Eine besonnene Ethik wird vielmehr mit Kant daran festhalten müssen, dass es im Gebiet des Wollens ein höheres, unumstössliches Gesetz giebt, welches seine idealen Anforderungen

der Empirie gegenüber mit unerschütterlicher Hoheit geltend macht und auch dort, wo es keinen Gehorsam findet, in dem strengen Urtheil der Werthlosigkeit, welches von ihm über solch ungehorsames Wollen gefällt wird, seine Majestät zur Geltung bringt. —

Aristoteles — Kant: es giebt vielleicht keine grösseren philosophischen Gegensätze, als die, welche diese beiden Namen umschliessen. Jenem ist die „*Ἐσχατία*“ die höchste Eudämonie, dieser erklärt alle metaphysische Speculation für unmöglich und verweist die theoretische Vernunft aus allen transscendenten Sphären in das Gebiet der Empirie. Dort sind Logik und Metaphysik die königlichen Wissenschaften und die Ethik erhält nur Knechtsstellung, hier ist praktische Vernunft und ihre Wissenschaft das Fundamentale, und die Logik nur formal und dienend. Dem Einen erscheint das Sittliche in der Gestalt des Gutes, dem Anderen in derjenigen der Pflicht, das Schöne dort objectiv als innere Zweckmässigkeit, hier subjectiv als Gegenstand uninteressirten Wohlgefallens. Ist die Naturbetrachtung auf beiden Seiten eine teleologische, so ist doch die Teleologie verschieden gedacht, bei Aristoteles als constitutives Moment der Natur-Entwicklung, bei Kant dagegen als regulatives Moment der Naturbetrachtung. Aristoteles ist der Repräsentant des Alterthums; es ist noch das Object, die Natur, das Sein, mit welcher das Subject, Vernunft, Denken sich unmittelbar Eins fühlt. Kant ist der Philosoph der Neuzeit, in welcher beide auseinander getreten sind und die Vernunft sich ihrer Superiorität, und ihres eigenen Gesetzes bewusst geworden ist.

Aber wie sie beide, Subject und Object, Vernunft und Sein nur für einander sind und sich gegenseitig fordern, wie keine der zwei philosophischen Richtungen, weder der Idealismus, noch der Realismus für sich allein die philosophische Aufgabe der Menschheit zu lösen im Stande ist, so gilt es auch in der Ethik beide zu verschmelzen, wenn wir den Thatsachen des sittlichen Lebens gerecht werden wollen. Wie das geschieht, ist hier nicht der Ort zu zeigen; indessen dürfte gewiss sein, dass dabei weder der psychologische Ausgangspunkt und die objective Teleologie des Aristoteles wird entbehrt werden können, noch der categorische Imperativ Kants.

V I T A.

Ich, Ernst Johannes Lienhard Eberlein, wurde geboren am 26. Januar 1847 zu Küstrin, woselbst mein Vater Oberlehrer war. Gesundheitsrücksichten veranlassten denselben, schon im folgenden Jahr einem Ruf nach Freiburg i. Schles. zu folgen. Hier empfing ich in der mehrklassigen Volksschule mit 4 Jahren meinen ersten Unterricht, wurde mit 7 Jahren von meinem Vater in die klassischen Sprachen eingeführt und fand mit 12 Jahren in der Tertia des Schweidnitzer Gymnasiums Aufnahme, das damals unter der Direction des greisen Dr. Held zu den besten in Schlesien gezählt wurde. Ostern 1864 erhielt ich daselbst ohne mündliche Prüfung das Zeugniß der Reife und bezog die Universität Breslau, wo ich mich dem Studium der Theologie widmete, die Vorlesungen fast aller theologischen Docenten besuchte und vom zweiten Semester an Mitglied des königlichen Seminars war. Ich benutze diese Gelegenheit gern, um meinen hochverehrten akademischen Lehrern noch einmal für all die guten Stunden zu danken, die ich einst zu ihren Füßen verleben durfte. Nach einem kurzen Aufenthalt in Halle, welcher namentlich philosophischen Studien galt, bestand ich im Jahre 1868 mein Examen pro venia concionandi, 1870 dasjenige pro ministerio und wurde bald darauf als Pfarrvicar der evangelischen Kirche Schlesiens ordinirt. Mit der Verwaltung der Militärseelsorge in Neisse betraut, erkrankte ich in diesem Amt und musste mich jahrelang jeder wissenschaftlichen Thätigkeit enthalten. Einigermassen wieder hergestellt, beabsichtige ich, mein Leben, soweit es die Kräfte gestatten, in den Dienst der Wissenschaft zu stellen.

J. H. Egl

Eberlein, Lienhard

Die dianoetischen Tugenden der Nikomachischen Ethik nach ihrem Sinn und
ihrer Bedeutung

1888

A.gr.b. 858 m

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11537010-3